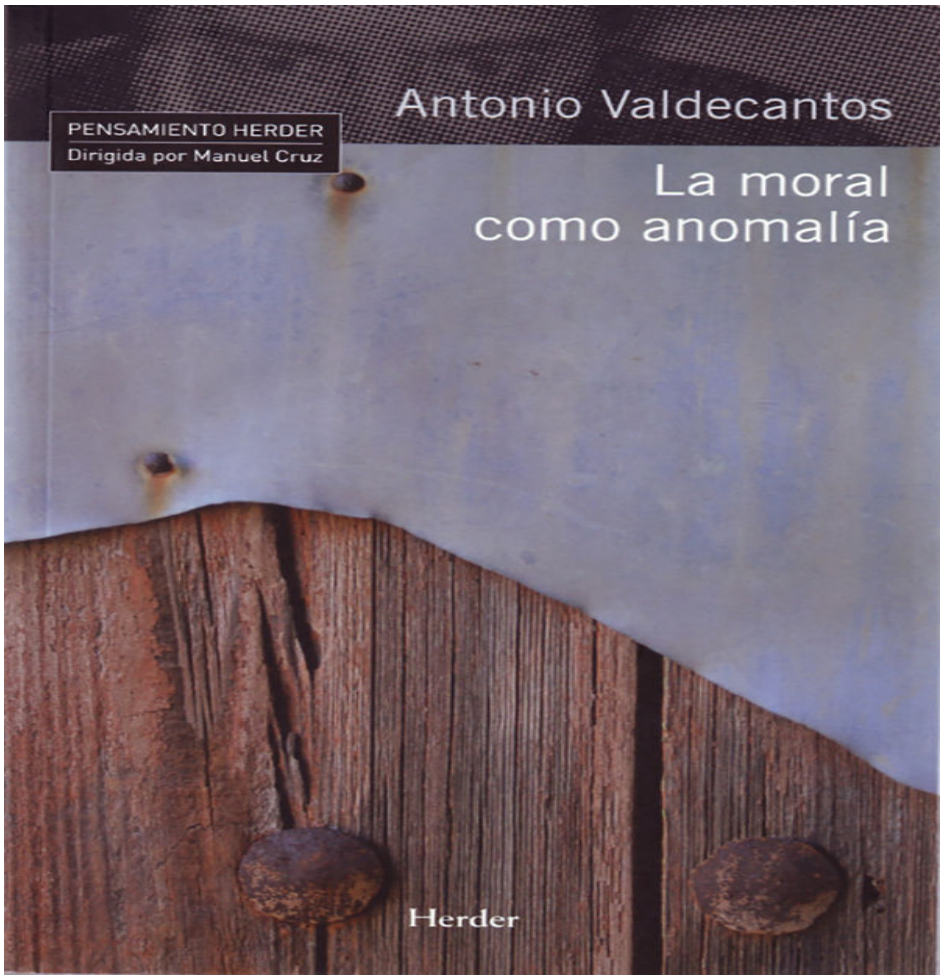
Antonio Valdecantos

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

La moral como anomalía

Herder


PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Antonio Valdecantos
La moral
como anomalía
Herder

LA MORAL COMO ANOMALÍA

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

Antonio Valdecantos

La moral como anomalía

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado
Edición digital: Grammata.es

© 2007, Antonio Valdecantos
© 2007, Herder Editorial, S.L., Barcelona

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

I.S.B.N. digital: 978-84-254-2716-9

Más información: sitio del libro

Herder
www.herdereditorial.com

PRÓLOGO

Este libro no propone una contribución más o menos original o ecléctica al progreso de la filosofía moral, sino una revisión de varios de los supuestos esenciales de dicha disciplina y de algunas de las creencias más arraigadas entre sus cultivadores. No se ubica, de hecho, en ninguna corriente o escuela particular ni es fruto de la preocupación por tomar partido en lo que suele llamarse la discusión contemporánea. En realidad trata sobre asuntos muy viejos y nada actuales, que no interesarán mucho a quien se apasione por estar al día y presuma de ser un hombre o una mujer de su tiempo. La relación de la filosofía con el presente es demasiado tormentosa e incierta para que quepa confiar demasiado en el trillado tópico de que el pensamiento tiene como fin iluminar la autoconciencia de la propia época. En caso de que la filosofía sirva para entender lo que nos ocurre o para aclararlo, semejante hallazgo habrá de ser el efecto no intencionado de haber buscado otro fin, porque la comprensión adecuada del presente no es un logro que quepa obtener a base de proponérselo. Entender medianamente cualquier cosa implica sobre todo verla como algo que no tiene nada que ver con lo que se suponía que la cosa era cuando no se la entendía, y de esa condición no está claro que haya de librarse el presente. Quien quiera comprender el propio tiempo hará bien, por tanto, en intentar otro propósito.Aquí no nos ocuparemos del estado presente de las cuestiones habitualmente tenidas por morales, sino más bien de algunas de las creencias tácitas gracias a las cuales esas cuestiones son objeto de discusión seria y hasta de disputa apasionada. Para entender el tiempo en que uno vive, el primer paso es extrañarse de él y acostumbrarse a no reconocerlo como propio, ni en materia de moral ni en ninguna otra.

Aquello a lo que llamamos moral tiene doble faz, y está engañado quien se olvide de alguna de sus caras. Hay un rostro oficial de la moral o si se quiere una máscara y otro secreto y apenas reconocido. En su versión

oficial la moral es un conjunto sistemático de mandatos universales que responsabiliza a todos de su cumplimiento, obligando a tomar la propia persona como intercambiable por la de cualquiera y la de cualquiera por la propia, y esto sin constricción exterior: como una obligación libremente surgida de uno en su fuero interno, en una interioridad que, aun siendo propia, es imparcial e impersonal.Tan prestigiosa institución puede resultar, según gustos y doctrinas, sublime, antipática, imprescindible, ominosa o estúpida, pero lo cierto es que, con aprobación o sin ella, por moral se entiende algo muy parecido a lo anterior. El conjunto de obligaciones llamado moral adopta la forma de un orden sistemático e inexorable, de una naturaleza duplicada, una segunda naturaleza que puede concebirse como opuesta a la ordinaria (al mundo constituido por aquello a lo que se llama hechos) o como la propia naturaleza ordinaria llevada a su plenitud. La forma oficial de la moral es la de *un mundo* distinto del dado y en el que el mundo dado está obligado a transformarse o, si se prefiere, la forma íntima y genuina del mundo, la que este muestra cuando se lo depura de sus vicios y se lo completa debidamente. La moral oficial manda concebir un mundo bien ordenado, un todo en el que cada parte esté en su sitio y cada momento en su tiempo, un mundo bien hecho, digno de ser aceptado y de ser reconocido como propio. La historia oficial de lo que llamamos moral es la sucesión de diversas maneras de concebir o imaginar ese mundo bien hecho o esa naturaleza mejorada y reconciliada consigo misma, maneras ambiciosas y arrogantes, moderadas y cautas o humildes y temblorosas.

Pero esa no es toda la historia, porque la moral tiene otro rostro. Por entre el mundo bien hecho y la naturaleza moralizada de filósofos, sacerdotes, mandarines, revolucionarios y reformadores, surgen a veces rarezas y anomalías, excepciones que carecen de sitio en el orden normal de las cosas, irrupciones inopinadas que trastornan el curso del tiempo, portentos que asombran, monstruos que repelen, maravillas que fascinan, episodios o seres que parecen cargados de un valor inconmensurable, desproporcionadamente superior al de cualquier otro bien, o tan saturados de maldad que se llevan por delante cualquier estimación pasada de los bienes y los males. Los bienes anómalos no forman parte del mundo bien hecho de la moral oficial y los males descomunales tampoco tienen un lugar en el mundo todavía imperfecto que esa moral se esfuerza por enderezar. En realidad no son de ningún mundo y se distinguen precisamente por salirse

de cualquier orden y estructura: al experimentarlos como bienes o como males, las condiciones normales de la experiencia quedan en suspenso. A estas anomalías de la moral (lo anómalo es lo que no es *homalós*, lo que no es llano y recto, lo que es oblicuo o torcido o presenta relieve) no se las puede hacer encajar con el sistema de los males o de los bienes. Propiamente no pertenecen a ningún sistema y lo que hacen es más bien romper los sistemas habidos o declararlos desprovistos de valor. No encajan con el resto porque no dejan ningún resto: después de ellas ya *no queda nada* como estaba. Los bienes y los males anómalos son rarezas en la estructura normal de la moral, pero no por ello son infrecuentes; el mundo está lleno de anomalías, aunque esas anomalías vayan a contrapelo del mundo y se salgan de su plan.

Si se habla de anomalías *de* la moral conviene detenerse en la preposición y en sus dos valores superpuestos, uno de ablativo y el otro de genitivo. Que las anomalías lo sean de la moral quiere decir, conforme al primer sentido, que lo son con respecto a ella y por oposición a ella, y entonces la moral se distinguirá por rehuir todas las excepciones aherrojándolas fuera de sí, sin ocuparse de si van al cielo de los milagros o al infierno de los monstruos. Si la moral tiene vigencia, la tendrá de manera sistemática y sujeta a control racional, y precisamente por haberse librado de todo tipo de anomalías. Pero en un segundo sentido las anomalías lo son *de* la moral porque, al suscitarse y al subvertir el orden normal de los bienes y de los males, no dejan inalterado lo que antes de ellas era la moral, sino que esta tiene que volver a definirse en función de ellas, tratando infructuosamente de adueñárselas y teniendo que definirse como lo que ellas no son.Al igual que uno habla con toda propiedad de *sus* enemigos unos enemigos que ciertamente son *suyos*, la moral no sería lo que es sin *sus* anomalías, y estas no serían lo que son si no fueran anomalías *de la moral*.

Suele decirse que el mal descomunal, desmesurado y casi absoluto, tal como se experimentó en algunos hechos de mediados del siglo XX que se designan con la sinécdoque «Auschwitz», debe su desmesura a carecer de precedentes. No es necesario entrar en tan procelosa discusión para afirmar que esa experiencia del mal trivializa la tabla de males conocida hasta entonces; introduce la desmesura y el exceso insoportable como

ingredientes del mal y convierte al mal en algo inclasificable, que no es miembro de ningún género y que no puede comprenderse como la mera infracción o quebrantamiento de una norma o de un sistema de normas. Esto, que es casi un lugar común de la cultura contemporánea, estuvo quizá igual de claro desde que se inventó el mal, aunque faltasen conceptos con que expresarlo. Raro es que alguien no haya tropezado por lo menos una vez con males descomunales que exceden toda medida. Quien es ajeno a esa experiencia y conoce sólo los males *normales* sabe muy poco de la naturaleza del mal; sabrá, si acaso, de los males que tienen una naturaleza o que apuntan a un lugar defectuoso o vacío del orden natural, pero el mal descomunal se distingue por su enormidad y por carecer de género en el que incluirlo y de naturaleza a la que corresponder. Esto pertenece a la sabiduría humana ancestral, y solo el optimismo de la teodicea ilustrada hizo creer lo contrario en ciertos ambientes durante cierto número de décadas. Algo semejante debe decirse del bien cuando se presenta fuera de medida, de serie y de expectativa; tomarlo como un caso o muestra de cierta especie de bienes, explicarlo distinguiendo sus predicados y mostrando a qué otros bienes puede reducirse, dar razón de por qué ha de apreciarse y de cuánto se perdería si se lo desatendiese son operaciones desvalorizadoras cercanas a lo blasfemo; solo el incapaz de apreciar algo lo normalizará de ese modo, y seguramente lo hará para privar a otros de su disfrute. Lo que es bueno de verdad sobresale por todas partes y no se ciñe al molde en el que está metido, sino que lo revienta y lo hace pedazos.A aquellos bienes que lo dejan todo igual que estaba se los llama bienes solo por cortesía; son como los amores en los que no hay locura, algo a lo que se llama amores más que nada por educación. Una moral de la que estuvieran excluidos el espanto del mal descomunal y el hechizo del bien extraordinario sería una moral considerablemente disminuida, apta tan solo para circunstancias normales y ordenadas, que son las que menos necesitan de moral alguna. Pero esa es precisamente la moral que la historia de la filosofía ha producido, y con tanto éxito que el producto pasa por ser casi natural: al igual que nos hemos acostumbrado a alternar el sueño y la vigilia conforme a un orden regular, así también aquellas partes de nuestra conducta que se refieren a la limitación del propio interés han acabado acostumbradas a cierta forma de derecho que usa como policía a los argumentos y como juez a la conciencia. Eso es la moral y todos lo sabemos.

Pero la teoría consiste en dejar de saber lo que todos sabemos. Este libro sostiene la tesis de que en la moral lo que verdaderamente importa son las anomalías. Si la moral se redujera a su rostro oficial no sería un objeto de estudio demasiado interesante, y los filósofos se lo podrían ceder de buen grado a los ideólogos, los propagandistas, los censores y las organizaciones de beneficencia. La moral no importa por lo que contiene, sino por lo que se le escapa, y la filosofía moral haría muy bien en dejar de ser una disciplina edificante para ocuparse más bien de las rarezas que anidan en todo sistema de valores, de lo que rompe, violenta o resquebraja los sistemas valorativos vigentes, deseables o imaginables. Sin embargo, este libro se ocupará de la moral oficial, y más en particular de lo que quizá sea su pieza básica, la piedra angular sin la cual ese edificio tan virtuosamente levantado se vendría abajo en seguida. La moral oficial, normativa y deuterofisita, [1] gira, en efecto, alrededor de un único concepto central, que es la responsabilidad. Y no es que la moral, entendida como una segunda naturaleza de deberes universales, altruistas e interiorizados, exija para funcionar cierto concepto de la responsabilidad; lo que ocurre más bien es que *consiste* en un sistema de responsabilidades. La obligación de ser responsable es la obligación de las obligaciones, es como el deber que uno tiene de tener deberes. Estar sujeto a normas morales significa ser responsable ante uno mismo de los incumplimientos que ha cometido en el pasado y de los cumplimientos que debe realizar en el futuro, y responder de los unos y de los otros ante cierta comunidad humana que nunca dejará de pedir cuentas, recordando lo que no se hizo o se hizo mal y lo que falta por hacer o por completar. Describir ese sistema de responsabilidades es lo mismo que describir la moral. Uno puede ser desprendido, filántropo, valiente, juicioso, moderado, compasivo, cuidadoso y sobrio y ser sin embargo un inmoral, pero sería incorrecto calificar de inmoral a alguien de quien se dice que es una persona responsable, porque actuar con responsabilidad es lo mismo que actuar de manera moralmente correcta. La moral deuterofisita es un sistema de responsabilidades porque es una naturaleza paralela que tiene la forma de lo obligado y exigido, de aquello que a la naturaleza física *le falta*: estamos en deuda con el mundo moral por no haberlo traído aún a la tierra y por todo lo que llevamos hecho en contra de su advenimiento. Pero la responsabilidad deuterofisita se distingue además por no tener fin. Es una máquina en perpetuo funcionamiento, porque nada más solventarse un caso de responsabilidad tiene que aparecer

otro. Cuando la máquina de la responsabilidad deja una exigencia sin responder, se entrega vertiginosamente a otra, y lo mismo cuando da una demanda por respondida. Lo que resultaría inconcebible es un estado en el que todas las responsabilidades se hubieran satisfecho ya; eso sería como declarar que la segunda naturaleza moral se ha instalado en el mundo y ha hecho desaparecer a la primera, cosa que no forma parte, salvo como ideal, de la moral deutero-fisita.

Sin embargo, en este libro se sostendrá que el concepto de responsabilidad cumple muy defectuosamente las obligaciones que le están asignadas. La responsabilidad debería ser la virtud de las virtudes, una noción pétrea, diamantina e inexorable, una palabra cuya sola pronunciación debería aplacar las como anomalía pasiones y elevar los espíritus. Pero en cuanto la responsabilidad se examina sin intención edificante no tarda en advertirse que, más que un concepto claro, es una colección de anomalías. Se supone que sin responsabilidad no habría orden público, moral ni civilización, pero la responsabilidad apenas se mueve nunca a la altura de sus exigencias. Las prácticas en las que interviene este concepto están llenas de excepciones, de suspensiones, de cancelaciones, de ironías, de convenios ficticios, de autoengaños, de inconsistencias, de efectos perversos, de astucias y de opacidades. Están llenas de episodios de los que no cabe responder y que hay que pasar por alto para seguir creyendo que la responsabilidad y con ella la moral oficial funciona adecuadamente. En los cuatro ensayos de este libro se muestran otros tantos episodios de ese tipo. Si lo que exponen es acertado, habrá que concluir que las anomalías no están solo en los márgenes de la moral oficial o en sus afueras, sino también en sus interioridades más profundas.

Si bien se mira, la idea misma del *responder*, el supuesto de que las personas responden a fines, a intereses, a pasiones o a principios, que los acontecimientos responden a causas y a veces a razones, que la historia responde a un plan o a un disparate, que la realidad en su conjunto responde o no responde a cierta racionalidad, proporciona un modo de pensar vigente en los registros más variados. Cualquier actividad humana y cualquier ausencia de actividad se puede ver como un dar respuesta, y quizás también la naturaleza no humana es inteligible solo en la medida en que se le atribuye la sospechosa capacidad de contestar a las preguntas que se le

hacen. La responsabilidad llamada moral es una de las muchas formas que puede adoptar el responder, de modo que las anomalías de la moral muy bien podrían ser un caso particular de la condición anómala de que adolecen en general las respuestas.Alguien que perdiese toda idea de lo que significa dar respuesta habría perdido seguramente cualquier orientación en el mundo, pero conviene no engañarse sobre la claridad de que goza esa idea y tampoco sobre su robustez.

La idea de respuesta se empareja, antes que con ninguna otra, con la de pregunta, aunque sería erróneo creer que son las preguntas lo único que permite responder o que lo exige. Se responde o se deja de responder a preguntas, pero también a conflictos y a problemas, y también a órdenes y mandatos, y desde luego se responde a afirmaciones y se responde de ellas (con otras afirmaciones o con preguntas, conflictos, problemas y mandatos); se responde a las provocaciones, a las ofensas y a los desafíos, pero también a los elogios, los regalos y los favores. En realidad toda virtud, de las personas y de las cosas, podría reducirse al arte de saber dar respuesta en un ámbito determinado, y quien tuviera interés en conocer los atributos del ser perfecto podría quedar razonablemente satisfecho con la idea de que ese ser es apto para proporcionar siempre la respuesta correcta en cualquier ámbito y circunstancia, mientras que cualquier respuesta que se le diese a él sería siempre defectuosa. La respuesta correcta se distingue por ajustarse del todo a lo que se preguntaba o a lo que estaba en litigio o a lo que se necesitaba resolver o a lo que se había mandado, por corresponder debidamente a lo que motivó la respuesta, por *satisfacer* algo que se pedía o demandaba, de manera semejante a lo que se entiende por satisfacción en los duelos y desafíos. En torno al responder se reúne la mayor parte de las ideas y creencias vulgares y doctas acerca del orden último y definitivo de las cosas. Para la ortodoxia de la filosofía y la cultura occidentales lo real es concebible porque *responde*, porque tiene forma de respuesta o de correspondencia y porque se ajusta a lo que pensamos sobre ello cuando nuestros conceptos se usan con responsabilidad. Lo verdadero, lo bueno y lo justo son *aquello que corresponde* pensar, decir o hacer, y toda falta es una falta de correspondencia con algo: con el mundo tal como es o tal como se concibe que debería ser.

Importa mucho advertir la estructura común que tienen problemas, preguntas y conflictos, tres tipos de episodios unidos por su carácter suspenso y su necesidad de algo que al mismo tiempo los complete y los cancele. El convencimiento de que toda pregunta que esté bien expresada y no sea fraudulenta tiene una respuesta correcta y solo una es análogo a la idea de que todo problema que no sea ficticio tiene una sola solución y a la de que siempre hay un modo de reducir los conflictos a acuerdos. Resulta tentador afirmar que se trata de tres variantes o modos de un solo principio, el *principium grande* enunciado por Leibniz y más conocido por su otra denominación de *principium rationis sufficientis*.Tal principio se distingue porque a la hora de la verdad todo el mundo lo admite en alguna versión o variante, incluidas las personas a quienes disgusta, las que le profesan antipatía o aquellas a las que parece falso; sin él se vendría abajo la inteligibilidad de los hechos y la racionalidad de las acciones. Quien lo rechace en términos absolutos está condenado a ver el mundo como un torpe y destemplado disparate y sus propias acciones y las ajenas como los palos de ciego de una horda intoxicada y estúpida, pero aun para cumplir esa condena tendrá que echar mano del principio mismo que pretende negar, de manera que la condena será doble. Haría falta rebelarse contra una tradición muy poderosa y ubicua para sacudirse la obediencia a ese principio, un principio al que la mayor parte de los filósofos ha profesado altísima estima pero al que muy pocos han prestado obediencia más bien al contrario: apenas puede contarse la historia de algo tan perpetuamente conflictivo como la filosofía misma.

La veta de la tradición filosófica que guarda una relación más o menos estrecha con lo que llamamos moral se distingue por prestar atención a aquellas variantes del Gran Principio que hacen hincapié, por un lado, en los mandatos y sus cumplimientos y, por otro, en los conflictos y sus arreglos. Cualquier episodio llevado a cabo por animales humanos que sea digno de elogio o de una estimación favorable se considerará que es el resultado de haber cumplido cierto mandato, de haber completado algo que faltaba y que ahora puede darse por satisfecho, es decir, por llevado a cabo y logrado. Y se juzgará también que cualquier acción merecedora de aprobación o cualquier objeto digno de estima se distinguirán por no entrar en conflicto con ninguna otra acción u objeto correctos o estimables. Las normas obedecidas y los conflictos desaparecidos proporcionan la forma del

bien, y a esa forma se la llama moral. Siempre habrá, desde luego, una cantidad ingente de conflictos sin resolver y de casos en donde no se sabe qué norma ha de obedecerse, pero cancelar todos estos casos es precisamente la heroica carga que la moral echa sobre sus hombros, una tarea ardua y prolongada, aunque ineludible.

Que la responsabilidad esté infestada de anomalías tiene consecuencias, como se ha sugerido, más allá de lo que suele llamarse moral. Porque si el responder mismo está lleno de inadecuaciones, puede que la forma del ser y del bien no sea el ajuste y la concordancia, sino más bien el desquiciamiento, la dislocación y la falta de forma. Si las cosas están desquiciadas las unas respecto de las otras, el conocimiento y la acción memorables no consistirán en encontrar su quicio, sino la medida exacta de su desajuste, ni tampoco en restaurar cierto orden perdido u olvidado, sino en producir desórdenes dignos de recuerdo. Se nos ha enseñado durante siglos que la teoría es la contemplación del orden, y eso es lo que seguramente tiene que creer cualquier persona responsable. Por lo que toca a la teoría moral, se acostumbra a representarla como una preparación de la práctica, como algo que tiene que medirse con la práctica y responder ante ella. A la teoría moral no se le exige que contemple, sino que conciba aquello que merecería la pena contemplar; es la teoría de lo que debe contemplarse, de lo que se contemplará con aprobación, de lo que *corresponde* contemplar. Sin embargo, las anomalías son desórdenes y el desorden no se contempla, porque la contemplación exige permanencia en lo que se mira y el desorden es inconstante y tornadizo. Los desórdenes se entrevén o se vislumbran, y cuando se los quiere empezar a contemplar ya han desaparecido de la vista. Si la anomalía está en el corazón de la moral, entonces la teoría moral tampoco tendrá ningún objeto de contemplación. Pero quizá la mejor teoría moral y de cualquier otro tipo consiste en mirar la falta de forma sin verla como una falta, en ver las cosas escapándose del contexto en que están, despojándose de familiaridad y perdiendo sus alrededores. La teoría moral consistirá en poner en suspenso los supuestos oficiales de la moral, en ver a la moral fuera del lugar que le ha correspondido, como algo de lo que nunca nos extrañaremos lo bastante, como se mira el propio país cuando ya nadie sabe quién es uno. La enseñanza oficial dice que el teórico es un buscador de ajustes, pero lo mejor que puede hacer el teórico es tratar de describir ciertos desajustes

memorables que acertó fugazmente a vislumbrar. Entre ellos y en primer lugar, la visión de lo normal como algo desajustado.

El teórico moral no tiene como misión enseñar a sus contemporáneos a ser responsables, sino explicar por qué la responsabilidad no da de sí lo que de ella se espera. La teoría se ocupa de conceptos, pero su misión no es repararlos y sacarles lustre para que puedan usarse a plena satisfacción del usuario. No arregla el mundo ni resuelve los problemas, y ni siquiera es el primer paso (o un paso necesario) para ese arreglo y esa resolución; más bien lo desordena todo y crea problemas donde no los había. La teoría no sirve a nadie ni sirve para nada. Puede que tenga efectos prácticos, pero sería muy poco sensato tratar de predecirlos, y además no todos ellos serán beneficiosos ni deseables. No siempre que la verdad es atrapada por la teoría se sigue un resultado de felicidad, provecho o mejora moral; a menudo la teoría es amarga y corrosiva y echa a perder las intenciones más elevadas. La teoría de la responsabilidad que se propone en este libro muestra que no hay un orden en el que los animales racionales y las palabras y cosas que manejan se correspondan adecuadamente entre sí, que la idea misma del corresponder excluye un orden como ese y que lo más digno de aprecio adopta por lo general la forma (aunque ni es forma ni es general) de una falta de correspondencia. Respecto de la utilidad o perjuicio de estas consideraciones para la vida, al autor sólo le cabe hacer profesión de ignorancia, aunque se atreve a suponer que ni la utilidad será muy grande ni el perjuicio muy irreparable.

Los cuatro ensayos de que se compone este libro muestran sendas anomalías de la moral y sendas quiebras o suspensiones de la responsabilidad, y expresan de distintos modos la intención que acaba de exponerse. Obedecen a un propósito (o a un despropósito) común, pero pueden leerse de manera independiente, y también con un orden distinto del que aquí tienen. Escribir un libro de filosofía implica entrar en un complicado sistema de responsabilidades, en el que cada afirmación puede ser respondida de múltiples maneras y es a su vez la respuesta a una enorme colección de estímulos, la mayor parte de ellos inadvertidos por el autor. Los libros de filosofía se escriben pensando en un lector implacable, atento, inquisitivo y torvo, que pedirá cuentas de todo lo que uno dice y también de lo que calla. En realidad, la idea que de nuestros lectores tenemos los

autores de libros de filosofía suele ser un tanto siniestra, además de injusta. De ordinario ese lector no existe, como tampoco suelen existir los lectores imaginados de todos los demás géneros de escritura, aunque tal cosa no convierte a los libros de filosofía en una muestra de irresponsabilidad, o por lo menos no de manera necesaria. La lectura también tiene sus responsabilidades y estas sus anomalías (a la más aparatosa de todas se la llama relectura), y hasta es posible que si los animales humanos no hubieran inventado la escritura tampoco habrían concebido la responsabilidad. La escritura se inventó para estar uno siempre atado a lo que ha dicho, pero quizá lo mejor que pueda pasarle a un libro es que se le pidan cuentas con las que el libro no contaba y que el lector y el autor saben imposibles de saldar. [2]

Madrid, 28 de junio de 2006

Ensayo 1.º
La Naturaleza por duplicado

1. Las esposas del entendimiento

En el libro VI *de lingua Latina*, de Marco Terencio Varrón, se encuentra el primer estudio atento de la idea de responsabilidad de que se tiene noticia. O, por lo menos, cierto tipo especial de estudio, el conveniente a una de las dos naturalezas que a toda palabra tocan según el propio Varrón. Porque no solo a las cosas corresponden, como se verá, dos maneras de ser: también las palabras miran siempre hacia dos lados, aunque el uno y el otro puedan confundirse a veces. En el libro V de la misma obra se había dicho, en efecto, que las palabras poseen una condición doble, definida por la cosa *a partir de la cual* se imponen (lo que los griegos habían llamado etimología) y por aquella *en la cual* quedan impuestas (algo muy semejante a lo que hoy suele llamarse referencia). [3] Conforme a esta doctrina, todo vocablo se impone o aplica a determinadas cosas y se toma también de ciertas entidades, pero las primeras y las segundas no son siempre las mismas. Averiguar de dónde proviene el *uocabulum* admite, según Varrón, cuatro grados de dificultad. El primero y más elemental corresponde, por ejemplo, al conocimiento de que *argentifodinae* quiere decir «minas de plata» o de que el *uiocurus* es el inspector de caminos; se trata de palabras cuya condición compuesta salta a la vista y cuyo origen es transparente del todo para cualquier hablante del latín. El segundo grado conviene a palabras nuevas acuñadas de manera artificiosa por los poetas, [4] como cuando Pacuvio llama *incuruiceruicum pecus*, es decir, «rebaño de corvada cerviz» a un banco de delfines. Por su parte, el origen de las palabras del tercer grado, a causa de su dificultad, solo está al alcance de los filósofos. Se trata de términos de uso corriente y que no son compuestos ni muestran huella de otras palabras, como *oppidum* (ciudad), *uicus* (aldea) o *uia* (camino), palabras cuyo origen resulta francamente opaco, incierto y confuso para quien no posea saberes muy poco comunes. Y el cuarto grado, en fin, corresponde a vocablos impenetrables cuyos orígenes radican *ubi est adytum et initia regis*, es decir, allí donde se hallan «lo sagrado y los secretos iniciáticos regios»: ciertas palabras de condición genuinamente esotérica y cuyo verdadero sentido parece vedado a todos o a casi todos. Por lo que toca a sí mismo,Varrón declara carecer de méritos bastantes para

ascender con plenitud a los dos últimos escalones, aunque confía en poder sobrepasar alguna vez el segundo.

De lo que sí está convencido el gramático romano es de que al proclamar cuál es la cosa a la que se aplica la palabra se enuncia tan solo la mitad de lo que interesa saber sobre esta; la otra mitad no siempre es fácil de conocer y a menudo no podrá desentrañarla nadie. Si la palabra es un compuesto artificioso o se debe a la invención de un poeta, entonces sí será sencillo, por regla general, descubrir a partir de qué cosa se impone y «por qué y de dónde» se da. Por ejemplo, alguien que no acierte a ver que *incuruiceruicum* se aplica al delfín a causa de la curvatura de la cabeza de este animal no solo ignorará la etimología de la palabra, sino que su conocimiento de la referencia se producirá en cierto modo a ciegas, sin saber cuál es la causa de que se usen tales sonidos y no otros cualesquiera. [5] Pero eso es precisamente lo que ocurre cada vez que el hombre ordinario usa la palabra «aldea» o la palabra «vía»; sabe muy bien a qué objetos se les impone el nombre correspondiente aunque ignora del todo por qué se usa precisamente una palabra que suena así y no otra cualquiera.Averiguarlo allí donde sea posible es tarea de filósofos, aunque habrá ocasiones en que el por qué y el de dónde de las palabras sea sagrado y, por tanto, oculto y secreto. Que Varrón tuviera de la filosofía una noción esencialmente *profana* es un corolario muy tentador, aunque demasiado conjetural para afirmarlo responsablemente.

En cierto modo, la investigación etimológica consiste en tomar como si fueran «ficticias» o derivadas todas las palabras con aspecto de naturales u originarias y en atribuirles un poeta que las urdió, aunque tal poeta no haya existido nunca y sea más bien una fuerza impersonal. Nótese que en los dos primeros tipos las palabras transparentan sin dificultad su procedencia, mientras que en los dos últimos no resulta nada claro que posean un origen distinto de ellas mismas; las palabras de los tipos tercero y cuarto parecen, en efecto, originarias, y el mostrar que no lo son es tarea de filósofos o de sabios aún más profundos. Lo anterior conduce en seguida al vertiginoso asunto de si puede encontrarse un origen absoluto y hay, por tanto, palabras naturales del todo. Desde luego, *uiocurus* no lo es y *uia* sí que lo parece, mas lo que haría el filósofo que lograse desentrañar el origen de *uia* es mostrar que proviene de otra palabra, a la espera quizá de poder mostrar

que esta también es fingida, como si el progreso de la filosofía fuese el mismo que el del descubrimiento de las ficciones y como si se llamase naturaleza a lo que todavía no ha logrado mostrarse como artificio. Pero Varrón parece creer que, por fortuna, la ignorancia humana no penetrará nunca en determinados arcanos, de modo que siempre quedará un lugar casi numinoso habitado por palabras originarias y no fingidas, es decir, irreductibles a otras.

Para tomar posesión cabal de un término habría que conocer sus dos naturalezas, aunque el gramático está convencido de que la primera de ellas se oculta muy a menudo (quizá tanto más cuanto más importante sea) y apenas se muestra nunca en su plenitud (salvo que se trate de algo trivialmente transparente por ser un artificio). Conocer bien cierta palabra es saber a qué objetos se impone y a cuáles otros *ha dejado* de imponerse: qué objetos están señalados por ella y de cuáles se ha olvidado. El abandono de las cosas por las palabras es tan frecuente como su mutua compañía, aunque se oculta cuidadosamente borrando todas las huellas que las palabras dejaron en sus anteriores imposiciones. La filosofía podrá restablecer algunas de estas huellas, pero hacerlo con otras resultaría sacrílego, casi como lo sería oficiar sin autorización en un recinto sagrado. La etimología es la otra cara de la referencia; es un inventario de referencias obsoletas que, sin embargo, dicen algo importante sobre el futuro de la palabra: advierten de que la referencia actual también está condenada a ser, más tarde o más temprano, mera etimología. Averiguar de dónde viene una palabra y por qué viene de allí no sirve para saber lo que la palabra propiamente es, pero quizá esto no tenga demasiada importancia porque acaso lo más destacable de una palabra no es aquello a lo que se aplica, sino ciertas cosas a las que no: las referencias que ha abandonado o por las que ha sido repudiada.

Varrón expone una tesis muy precisa sobre la etimología de *spondere* y de su derivado *respondere*, los ancestros de nuestra «responsabilidad». [6] Aunque no todo lo que afirma pueda sostenerlo la filología de hoy, las anotaciones del gramático romano no carecen ni mucho menos de interés; lo cierto es que algunas etimologías incorrectas resultan más útiles que las verdaderas y a veces no importa demasiado a partir de qué cosa se impuso realmente un vocablo, sino qué se cree o se ha creído acerca de ello y qué

objetos se tienen, con motivo o sin él, por antecesores de los que hoy acompañan a la palabra. Varrón comienza proclamando que *spondere* significa «decir *spondeo*», o sea, «decir "prometo"»; [7] *spondere* es un performativo emparentado con *despondere* (que también quiere decir «prometer», aunque con las peculiaridades que se verán más adelante), con *respondere* (responder), con *desponsor* (casamentero) y con *sponsa* (prometida).Todo esto es cierto, pero el gramático pretende además que *spondere* derive de *sponte* (o sea, de «voluntariamente», «por propia voluntad») [8] y, además de mostrar la semejanza entre ambas palabras, usa de un argumento que no puede sonar más natural: quien promete algo debe actuar de manera voluntaria para que la promesa sea válida; quien dice «*spondeo*» tiene que decirlo *sponte sua*, pues de lo contrario no cabría tomar su proclamación como una verdadera promesa. Esta tesis no se atiene a la historia previa de la palabra, pero ha gozado de enorme fortuna, tanta que muy bien podría valer como el acta fundacional de algunas creencias sobre la responsabilidad cuya vigencia llega hasta hoy mismo.

En efecto, parece que el prometer algo y el comprometerse con algo tienen que hacerse de manera voluntaria. Un acto de este tipo es de índole *semelyusiva*, [9] es decir, uno pronuncia en él ciertas palabras pudiendo no haberlas pronunciado, pero después de hacerlo queda atado a lo que dijo como si de una atadura natural se tratase. La esencia de dicho acto radica en que uno ya no puede volverse atrás, pero también en que, hasta solo un momento antes del compromiso, este podría haberse evitado. Se supone que todo acto semelyusivo fue precedido de cierta deliberación de lo contrario se habría tratado de una acción reactiva o puramente maquinal y que esa deliberación quedó interrumpida en determinado momento, a partir del cual queda prohibido seguir deliberando sobre el asunto.Tan letal sería faltar al compromiso (y aun pensar seriamente en quebrantarlo) como haberlo asumido a tontas y a locas, sin la adecuada deliberación y la debida *voluntariedad*. Pero, si bien se mira, esto es precisamente en lo que consiste *responsabilizarse* de algo: asumir cierta clase de compromiso y hacerlo de tal modo que uno no pueda alegar que lo asumió en forma inconsciente, forzada o involuntaria. [10] Poco importa que la tesis de Varrón sea correcta o no; lo decisivo es que a sus lectores de todas las épocas tiene que parecerles en extremo plausible. Un compromiso involuntariamente

contraído no es un genuino compromiso, y resulta muy natural la pretensión de que la etimología consagre semejante exigencia.

Términos estrechamente emparentados con los anteriores son, según Varrón, *sponsor* (el que dando garantías sale fiador o responsable) o *consponsi* (los que están sujetos a una misma obligación). Los casos más elocuentes serán la promesa de cierta entrega de dinero o de una hija para el matrimonio; tanto el dinero como la hija se llamaban *sponsa*, y el compromiso mismo recibía el nombre de *sponsus*, [11] mientras que la *sponsio* era la cantidad que el novio recibía como garantía. El padre comprometido a entregar a su hija se había despojado en cierto modo de ella, [12] a semejanza de quien pierde el ímpetu o el coraje (*despondere animum*), [13] de manera que *spondere* implica *despondere*, es decir: asumir o tomar sobre sí implica a veces (quizá siempre) declinar o abandonar. Pero si *spondere* es prometer, *respondere* es comprometerse en virtud del compromiso de otro. Debe advertirse que el «responder» se llevaba a cabo originariamente con promesas; ciertos compromisos contraídos por alguien provocaban que otro tuviera también que comprometerse: que hubiera de «responder» o «corresponder».Así, un *responsum* era la «respuesta» dada por el oráculo después de que alguien hubiera adoptado un compromiso. [14] Hay actos semelyusivos de una sola dirección (cuando alguien se compromete a algo sin que ello desencadene en otras personas nuevos actos semelyusivos) y también de dirección doble, cada vez que el acto repercute en uno nuevo y se reduplica.

A primera vista, la reciprocidad es un elemento que puede añadirse a la noción de compromiso o puede estar ausente de ella, pero quizá esto no resulte tan sencillo como parece, porque en la naturaleza de los actos semelyusivos está incluida cierta expectativa de correspondencia y el *respondere* es casi consustancial al *spondere*. En efecto, si alguien enajena su voluntad y la empeña ante otro en el cumplimiento de la palabra dada, ha de contar con que aquel ante quien lleva a cabo la enajenación entrará a participar en un juego que le exigirá cierta clase de compromiso.Aquel ante quien me comprometo queda atado a mis palabras y se obliga a tenérmelas en cuenta y a no dispensarme de cumplir lo anticipado por ellas; importa advertir que, de no darse esta forma elemental de reciprocidad, no habría propiamente compromiso. Si me comprometo con alguien a llevar a cabo

cierta acción (quizá en beneficio suyo) pero la persona con la que me estoy comprometiendo [15] declara que no da mucha importancia a mi acto semelyusivo, afirma que en realidad le da igual que el compromiso se cumpla o no y manifiesta que no se preocupará de verificar su ejecución (de hecho me pide que, si llego a cumplirlo, no le moleste comunicándoselo); si se dan estas extravagantes condiciones, entonces no resulta nada claro que a eso se lo pueda llamar propiamente compromiso. [16] Cuando me ato a mis propias palabras no solo me ato a mí mismo; una promesa que solo me comprometiera a mí y no implicara ninguna atadura ajena no sería del todo una promesa. [17] Para que se dé un compromiso debe darse al mismo tiempo algún género de correspondencia, explícita o no. Adoptar un compromiso no es, de hecho, una soberana decisión individual.

Las esposas que uno se pone no atan solamente los brazos de uno. No basta para estar comprometido el decidir estarlo ni el creerlo: se necesita para ello una ceremonia de reconocimiento institucional y reglada; se requiere, por lo pronto, que alguien admita aquel acto como un compromiso, y el admitirlo significa precisamente comprometerse a seguir admitiéndolo como tal, pues ciertamente no basta un reconocimiento momentáneo o que pueda olvidarse o cancelarse. *Spondere* es siempre *respondere*; prometer algo a alguien es solo la mitad de la promesa reduplicada en que consiste el responder. Aquello a lo que se llama asumir una responsabilidad consiste en adoptar cierto compromiso unido a la expectativa de que otros no dejarán de pedirle a uno cuentas por ello. Quien se hace responsable de algo ante otro convierte a este en responsable o da por supuesto que ya lo era. Responsabilizarse significa entonces obligarse a responder, y esto requiere sin duda alguien que demande respuesta y que en cierto modo esté atado a ella, dependa de ella o la necesite. Quien obliga a otro a hacer algo asume siempre alguna obligación, a veces tan onerosa como la que impone; el adquirir obligaciones y el imponerlas son dos formas, mutuamente menesterosas, de empeñar la voluntad y la palabra. [18] Que alguien falte a la obligación que tiene con otro es solo una de las maneras en que una obligación puede quebrantarse; la otra, más grave e intolerable, consiste en que alguien cumpla y el otro no cuente aquello como cumplimiento, lo ignore, lo desatienda, haya olvidado la existencia de la obligación o ya no la considere tal.

Obligarse uno a sí mismo suele ser una forma más o menos perversa de imponer obligaciones a otros, pero esto no ocurre solo cuando los otros son personas. Sucede también cada vez que alguien asume la grave responsabilidad de entender lo que pasa y cómo está hecha la realidad. Resulta llamativo que la responsabilidad no se dé solo en las relaciones de las personas entre ellas, sino también en las de estas con los hechos. El ejercicio del entendimiento es una complicada serie de promesas y responsabilidades, un conjunto de ataduras con el mundo que nos amarran opresivamente a aquello que intentamos entender. Como en los demás casos en los que alguien responde de algo, uno no sería responsable de lo que entiende si fuera el único en serlo. Para que alguien entienda algo ha de haber una legión inabarcable de gentes que entiendan más o menos lo mismo, casi como una cuerda de presos encadenados entre sí a la que uno se agrega cada vez que cree saber algo sobre el mundo. Las responsabilidades del entendimiento no se limitan, sin embargo, a los agentes humanos que participan de dicha empresa, porque responder y corresponder no son de ninguna manera negocio exclusivo de personas: de hecho, entender las cosas es obligarlas a ellas a comprometerse con nuestro entendimiento. La responsabilidad tiene forma de naturaleza y la naturaleza, de responsabilidad; se llama naturaleza, no en vano, a un vasto sistema de obligaciones y derechos, a una interminable colección de demandas de conocimiento razonado ante las que siempre seremos, en medida mayor o menor, culpables de ignorancia y, al mismo tiempo, a un repertorio sobreabundante de entidades obligadas a someterse a nuestros hábitos razonadores y remisas casi siempre a cumplir del todo con su obligación. No habría naturaleza si ella no pudiera correspondernos ni habría responsabilidad si los seres responsables no formasen una naturaleza paralela. Porque, como se intentará mostrar, no cabe entender el mundo sin hacerlo responsable de lo que de él se conoce.

2. Naturaleza y responsabilidad

Pertenece a las costumbres más arraigadas de las personas razonables el no pedir responsabilidades a la naturaleza por lo que sucede dentro de su ámbito. Preguntarle a la tormenta qué razones tenía para que el rayo cayera justo esta noche y aquí implica malentender de un modo quizá humanamente comprensible pero desde luego irrazonable lo que significa la existencia de una naturaleza independiente, con leyes privativas suyas que no entienden de deseos ni conveniencia humana. Quien se niegue a aceptar el curso de la naturaleza y le pida razones de sus desvaríos puede mover a la compasión, pero no a la aprobación razonada. Mera y desnuda naturaleza es aquel ámbito en el que las responsabilidades no se piden, por oposición a aquel otro en que sí cabe solicitarlas, por contraste con el dominio que no es meramente natural, que es humano y que está en condiciones de dar respuesta a las preguntas o demandas que se le dirijan, lo que es casi tanto como decir el ámbito *moral*. En efecto, el reino de lo que suele entenderse por moral y el de lo responsable o apto para la responsabilidad poseen la misma extensión. Hay ocasiones en las que se tiene la expectativa de hallar respuestas y la obligación de responder a demandas sin que quepa declinar ni la expectativa ni la obligación, pues son manifestaciones de lo mismo y ocasiones en las que parece absurdo esperar que esto suceda. En el primer caso se entiende que las preguntas piden respuestas que echen mano de razones universales, altruistas, desinteresadas y nacidas del fuero interno, razones que tienen que valer tanto para responder a esta pregunta particular como a cualquier otra del mismo tipo. Para que tales preguntas sean aceptables conviene que se refieran a cierta limitación del interés egoísta propio, que se crean íntimamente y que broten de una convicción profunda, no movida solo por la conveniencia social. De quien se presta al juego de la moral y lo hace de manera seria y constante puede decirse que es un individuo responsable, y lo mismo vale a la inversa: si uno se ajusta a ciertas pautas de responsabilidad, con ello ya se ha dicho que su conducta es moralmente impecable.

Puede afirmarse con alguna salvedad con muy pocas si bien se mira que la responsabilidad y la moralidad ocupan la misma extensión. [19] Pues muy

bien cabe entender por responsabilidad la capacidad que mueve a quien está dispuesto a dar razones de lo que ha hecho cada vez que se le piden, y, cosa nada desdeñable, que está igualmente dispuesto y lo está por los mismos motivos a actuar de tal modo que en lo futuro pueda dar razón de lo hecho de manera satisfactoria, tanto para él como para todo aquel que le pida cuentas. *Obrar de tal modo que uno pueda siempre dar buenas razones de lo que ha hecho y de lo que se propone*: algo muy parecido a esto es lo que de ordinario se entiende por conducta moral. Lo anterior excluye quizá el tener que satisfacer a alguien que proceda en su petición de razones de modo tramposo o ventajista, pero desde luego debo obrar de tal manera que cualquiera que me pida razones y que lo haga desinteresadamente, sin buscar ganancia para sí, con pureza de corazón, con la debida transparencia y de un modo que él esté dispuesto a generalizar a todo el mundo halle aceptable mi actuación, bien por su propio juicio, bien por las explicaciones que yo *podría* darle en caso de que le cupieran dudas sobre ello. Pero esto es casi tanto como decir que debo obrar de manera moralmente correcta. Para que haya moralidad debe haber ciertos guardianes suyos ante los cuales uno tenga que acreditar la actuación moralmente correcta, y en esto último consiste precisamente la responsabilidad. Los europeos y americanos de los últimos trescientos años estamos tan acostumbrados a estas maneras de razonar que la moral y la responsabilidad así entendidas nos parecen componentes obligados de la vida humana y del trato con la realidad. Si no hubiera cuentas que dar y que pedir o si diese igual darlas que no darlas, el mundo no sería mundo, sino una broma macabra.

Resulta claro, conforme a esta manera de pensar, que la naturaleza no tiene cuentas que rendirme porque yo tampoco podría dárselas a ella: ni yo la admitiría como alguien capaz de exigírmelas ni ella se tomaría nunca la molestia de darme satisfacción. El pedir responsabilidades tiene que estar sometido, como ya se ha visto, a condiciones de reciprocidad que la mera naturaleza no puede cumplir. La naturaleza y yo tendremos, qué duda cabe, muchas cosas en común (no en vano, yo formo parte de ella, y ella también forma parte de mí), pero lo que no formamos es una comunidad *moral*. La naturaleza parece ser una perfecta irresponsable, y esto se pone de manifiesto cada vez que a alguien se lo quiere sustraer al juego de la responsabilidad o al de la culpa. Porque, en efecto, para persuadirse de que alguien no es responsable de lo que hace, lo mejor es verlo como una fuerza

o expresión de la mera naturaleza, de la naturaleza cruda, ciega a toda responsabilidad; si, por las causas que fueren, alguien se conduce de un modo equiparable a los seres meramente naturales aunque sólo lo haga de manera transitoria y accidental, eso basta para eximirlo de responsabilidad o para atenuársela muchísimo, conforme al mecanismo al que Javier Muguerza llama el «beneficio de la causalidad». [20] La naturaleza, en resumen, es cruda, sorda y opaca, no entiende de razones ni responde nunca a lo que se le pregunta. [21]

Pero si se repara un poco se advertirá que lo anterior apenas puede afirmarlo en términos tan categóricos nadie que haya sido educado en alguna de las variedades del espíritu europeo y americano de los últimos siglos. Porque, si la naturaleza fuera sin más el lugar del desorden, si fuera constantemente como a veces se ha querido y muchas veces se quiere una *sylva* indómita, desarreglada, precaria y excesiva, despilfarradora y árida, «sorda como el mar y rápida como el fuego», [22] si no se supiera de manera clara qué es, cómo procede y por qué causa y qué puede esperarse razonablemente de ella, qué orden muestra y cuál es el lugar que ocupa cada uno de sus miembros, de sus partes o de sus modos, entonces no tendríamos naturaleza, sino otra cosa o ninguna. Para que, en lugar de un universal disparate y un despropósito generalizado, haya naturaleza es preciso que haya un orden cierto, aunque esquivo; que tengan vigencia ciertas leyes aunque su letra no siempre pueda ser conocida; que rija un imperio sólidamente asentado, aunque a veces parezca que los súbditos se sustraen a la autoridad imperial. [23] Si ha de haber naturaleza, esta tiene que revelarse como tal y confirmarlo cuando se le pregunte, con tal de que las preguntas que se le hagan *no sean del mismo tipo* que las que se hacen a aquellos a los que se considera sujetos de responsabilidad. Para que haya naturaleza tiene que haber causas (esto lo aceptará cualquiera) y las causas no pueden permitirse vacaciones, excepciones o suspensiones. En la naturaleza no hay nada sin causa, pero esto es otra manera de decir que, *en general* (pues la naturaleza es lo general, lo único de lo que puede decirse propiamente que se habla en general y no en particular, aquello dentro de lo cual cabe determinar especies sin ser ella especie de otra cosa) nada hay sin razón, ya sea que esa causa o esa razón haya sido comprendida o no por aquellos seres naturales que están en condiciones de llevar a cabo una captación semejante.

La mayor parte de quienes no creen en la validez del principio de razón el *principium grande, magnum et nobilissimum* que según Leibniz gobierna el ámbito de la «necesidad moral» o «necesidad física» por contraposición al de la necesidad lógica, metafísica o geométrica (o «necesidad ciega»), sometido al principio de identidad [24] son creyentes inconfesos de versiones suyas disimuladas o de sucedáneos de bajo precio. No es fácil dejar de creer que *nihil est sine causa* y *nihil est sine ratione*, [25] porque no es sencillo afirmar que la realidad es ininteligible o que entre nuestra mente y el mundo hay tan solo relaciones extravagantes, inciertas, episódicas y azarosas. Es verdad que no todas las personas creen en el principio de razón, pero no basta con proclamar esa increencia para tenerla; de hecho, el número de los que prestan asentimiento a este principio es muy superior al de quienes confiesan hacerlo. Hoy día, los creyentes en el *principium grande* suelen expresarse en forma aparentemente más cauta que Leibniz, aunque más pedante y enrevesada. No afirmarán, desde luego, que nada hay sin razón, pero sí que la realidad es globalmente inteligible, o que el universo tiene su propia legalidad y su propia economía, o que el mundo posee un diseño concebido de tal o cual forma, o que es apto para formar conexiones adecuadas con nuestra mente, o que nuestra imagen del mundo está sujeta a la regla normativa de la racionalidad y se atiene a ella de ordinario, o eufemismos varios de la idea de que nada ocurre sin razón y todo lo real es racional. Una mezcolanza de biología y economía empalagosa y cacofónica a más no poder, pero muy acorde con el espíritu del tiempo ha sustituido a la metafísica como medio de expresión del *principium rationis sufficientis*.

Que el mundo esté inteligiblemente ordenado quiere decir que en cada fenómeno particular suyo se podría descubrir a la larga, con el debido esfuerzo (o quizá con la ayuda de la suerte), cuáles son las leyes o regularidades a las que se atiene el fenómeno correspondiente. Pensar que el mundo no puede entenderse y se escapa a toda regla o que tiene trozos ininteligibles, antojadizos o ajenos a toda ley natural es fruto, para muchas gentes, de la superstición, de la pereza o de la melancolía; aunque no conocemos *todavía* la totalidad de las leyes naturales, la culpa de esa ignorancia se cree a menudo no es de dichas leyes, sino de nuestras taras y desistimientos. Basta, se dirá, con atender someramente al progreso de las ciencias, en particular desde la época de la Ilustración, para hacerse una idea de cuánto puede mejorar la comprensión que tenemos de la trama

íntima del mundo; es cierto que nuestros saberes son todavía insuficientes y esa es, por cierto, la causa de que a veces resulten destructivos y se vuelvan contra nosotros, pero tal cosa se debe a que la implacable máquina del progreso tiene todavía mucha tarea por delante: déjesela funcionar normalmente y se verá cómo los secretos de la naturaleza se desvelan uno detrás de otro y la inteligibilidad de lo real se nos hace cada vez más transparente. La mayoría de quienes rechazan el principio de razón admitirán de muy buen grado algunas o muchas de las tesis anteriores, que no son sino adaptaciones del viejo *principium grande* a los lugares comunes de la modernidad tardía.

Desde antiguo, la idea de que lo real es racional y de que todo se yergue sobre un fundamento se ha expresado acudiendo a una metáfora muy poderosa sin la cual habría resultado imposible creer en el principio de razón, tanto en su versión pura y filosófica como en las eufemísticas, ideológicas y populares. [26] Es la recogida por la expresión griega *lógon didónai*, que suele traducirse por «dar cuenta y razón». Como se supone que el mundo es en última instancia racional aunque no siempre lo sean sus manifestaciones superficiales y momentáneas, lo que hace quien da cuenta y razón de algo es darle a cada trozo de mundo aquello que le falta para ser plenamente comprensible. La expresión *lógon didónai* sugiere que la razón es algo que *se les da* a las cosas para entenderlas, pues sin esa dádiva resultarían alógicas, mudas e ininteligibles. La metáfora del dar razón toma rebuscadamente la razón como una especie de donativo o de préstamo, como si quien razona rectamente sobre las cosas fuese el que las hace inteligibles proyectando sobre ellas la facultad razonadora. Pero esta manera de entender la metáfora es el resultado de vicios típicamente modernos. Lo que en verdad se suponía cuando se usaba la expresión *lógon didónai* era que las cosas poseen razón de por sí, en virtud de la idea o forma a la que corresponde cada una de ellas, aunque esa razón podía estar eclipsada o velada, bien por la incompetencia de quien las examina, bien porque las apariencias sensibles han tejido un velo que oculta la razón de las cosas. En estas dos frecuentes circunstancias uno les *devuelve* a las cosas lo que les falta para ser cabalmente entendidas y contempladas. La razón no se les da propiamente a las cosas pues estas ya la tienen de por sí; se les da más bien a quienes preguntan por ella a causa de no verla con claridad o de suponer que no existe. En realidad, damos razón de las cosas

tomándosela a ellas. Que el mundo tiene *lógos* se manifiesta en que si alguien nos lo pide podemos dárselo. Cuando la expresión *lógon didónai* se tradujo al latín, se puso de manifiesto una de las mayores dificultades que encerraba en griego. Porque la traducción no fue *rationem dare*, sino otra más complicada y exacta: *rationem reddere*, es decir, retornar la razón o devolverla. «Retornar la razón» de algo da a entender que uno restituye a la cosa la razón que legítimamente posee y de la que había quedado despojada, por usurpación o por ignorancia. La lógica sutil del *rationem reddere* se pone de manifiesto cuando se examina lo que ocurre si alguien fracasa en ese empeño o rehúye llevarlo a cabo. Si, queriendo retornarle a algo su razón cometo un desacierto, y digo de lo que no es que es o de lo que es que no es, eso significa que le he quitado a la cosa algo que le correspondía, o que le he dado algo que no es suyo, sustrayéndoselo quizás a otro sujeto al que el predicado sí se ajustaba.

La razón es, por tanto, algo que se le da a su propietario o, mejor dicho, que se le devuelve o reintegra, de modo que dar razón de algo es decir por qué es racional, justificándolo pero no porque se lo convierta en cosa justa, sino porque se proclama que lo era y se dice por qué y pagando la deuda que se tiene con ello y con todos los seres racionales, que han pactado dar razón de las cosas a cambio de que los demás no dejen de hacerlo. [27] Uno es un ser racional porque es un deudor el propio Dios lo es también, y de ahí la conveniencia de justificarlo, que es lo que quiere decir precisamente «teodicea», y el ejercicio de la razón constituye el pago de esa deuda, una deuda que desde luego no podrá saldarse nunca del todo, aunque sí admitirá condonaciones parciales. La naturaleza es la totalidad de aquello de lo que hay que dar razón, una totalidad ordenada y no aleatoria que también demanda razones: exige, desde luego, dárselas o reintegrárselas, pero también pedírselas. La razón es asunto de respuesta y de correspondencia, de modo que ser racional es hacerse responsable de la racionalidad de las cosas, atender a sus demandas de *justicia natural* cada vez que exigen que se les dé lo que es suyo y responder de ello ante cualquiera: ante alguien que nos pide explicaciones, dándoselas, y, ante alguien que violenta el ajuste natural de las razones, arrebatándole lo que ha usurpado. El trato con otros seres racionales complica tremendamente la responsabilidad natural, pero aunque uno fuera el último ser racional que quedase en la tierra, no por ello quedaría exento de dar razón.

La razón es la facultad de la adecuación y de la correspondencia. Cuando se compara la responsabilidad consistente en que las personas se pidan mutuamente razones por lo que hacen con la derivada de que el mundo se atiene a un vastísimo sistema de razones y causas no debe dejar de advertirse que se trata de dos formas de lo mismo.Ver el mundo de este modo es tratarlo como naturaleza y no como un caos o un sinsentido. Que uno sea responsable frente a la verdad de las cosas y que lo dicho sobre ellas haya de corresponderles y de hacerles justicia no es, contra lo que podría parecer, una especie de prosopopeya del mundo no humano, como si nos hubiésemos empeñado en que nuestro trato con la naturaleza se pareciese al que mantenemos entre nosotros. Al revés: la idea de la moralidad como un sistema de responsabilidades mutuas es el resultado de darle a la estimativa humana *forma de naturaleza*, de tomarla como una totalidad ordenada en la que cada elemento debe ocupar su sitio y en la que siempre cabe dar una respuesta y una sola sobre el lugar de cada uno. [28] Forma de naturaleza es tanto como decir forma de mundo, de un mundo duplicado o paralelo que no estará compuesto por las cosas tal como son, sino tal como deberían ser si los seres racionales se condujeran con arreglo a normas morales. La invención moderna de la moralidad inventó al mismo tiempo toda una naturaleza paralela, una responsabilidad natural duplicada en la que ya no fuese necesario responder de las cosas ni ante ellas y bastase con hacerlo ante seres racionales.Tal responsabilidad, correspondiente a la segunda naturaleza, es como la que se da en la primera; no puede interrumpirse y es ubicua, no admite suspensiones o cancelaciones y tampoco espacios vacíos o libres de su exigencia. Si me proclamo ahora responsable de tal o cual cosa en términos morales o si mañana le exijo a otro responsabilidad por ello, pongo en marcha una maquinaria que no podré detener nunca por conveniencia, por desazón, por desinterés o por pereza. Hay naturaleza o hay mundo porque nada acontece ni existe sin razón, de manera que todo está igualado en lo que atañe a la exigencia de dar razón de ello o de reintegrársela; todos hemos de dar razón de nuestro ajuste con todo lo demás y con nosotros mismos, y eso es lo que nos iguala. Se concibe una segunda naturaleza o un mundo moral porque todos somos responsables de nuestra contribución al advenimiento de ese mundo, de lo que hemos hecho y dejado de hacer y de lo que esa naturaleza nos exige.

3. Naturaleza, género y número

Cuando por medio de una cita proclamó Aristóteles que la costumbre es como si fuera naturaleza llevó a cabo una operación intelectual de envergadura literalmente incalculable. En realidad, cualquier cosa que cualquiera piense o diga tiene siempre efectos imposibles de calcular, ya provenga de ingenios sutiles o de cráneos muy desvencijados. No pertenece, desde luego, a las potestades humanas la clarividencia sobre la recepción futura de lo dicho o escrito: ni de las ideas más sublimes ni de las ocurrencias más humildes; seguramente la vida de las unas y de las otras acabará siendo cortísima –más breve que la de muchos trozos de materia, porque a menudo la naturaleza es más longeva que el espíritu–, pero en caso de que se nos asegure que la pervivencia de un enunciado excederá con largueza lo habitual en el cómputo de las cosas, entonces hará falta ser muy temerario para lanzarse a predecir con algún detalle su curso y sus secuelas. Esto no quita para que ciertas enunciaciones mostrencas tengan casi asegurada la ausencia de posteridad; si llegan a alcanzarla, tal cosa ocurrirá tan solo para mostrar que todo está sujeto a la ironía y que no siempre lo substancioso es más duradero que lo trivial. Pero afirmar que los hábitos son como una segunda naturaleza es exponerse temerariamente a que los tiempos futuros lo citen a uno con frecuencia, lo comenten a porfía y lo malinterpreten sin descanso. Gran parte de las nociones que tenemos aún sobre la naturaleza y sobre ese duplicado suyo al que se llama moral surgieron, no en vano, de la afición a darle vueltas a la idea de que el hábito es una segunda naturaleza. Las palabras tienen su propio destino, que a veces es el de todos.

«Segundo» es un número ordinal y, salvo su posición en la serie, dudosamente podría mostrar algún rasgo de carácter que lo hiciera destacarse sobre el ordinal de diecisiete o el de cuatro mil doscientos ochenta y nueve. [29] Sin embargo, resulta claro que es palabra «fingida» en el sentido de Varrón, porque *secundum* es precisamente lo que sigue o secunda a otra cosa que se toma como primera, que constituye por así decir su *séquito* y que en algún sentido o en más de uno se conduce *según* ella. Lo segundo cierra una *secuencia* y al cerrarla permite que la haya; estaba en

cierto modo comprendido en lo primero, porque se desprende o *se sigue* de ello y constituye su *secuela*. [30] Pensar que puede haber una segunda naturaleza requiere suponer que las naturalezas pueden contarse o enumerarse de manera distinta a la ordinaria. Porque en la manera habitual de dar cuenta de la naturaleza tanto en griego como en castellano y también en latín hay dos modos de someterla a número. Conforme al primero, se establece que hay *phýsis* o naturaleza y de ello tiene que derivarse que hay una sola. En efecto, la *phýsis* es lo que hace a las cosas llegar a ser lo que son y lo que las mantiene vivas (en los dos sentidos de «mantener»: alimentar a alguien y sostenerlo) y al mismo tiempo en orden, y decir que hay naturaleza es tanto como decir que hay una, porque la naturaleza es un lazo de unión, y no de división o bipartición, aunque esa unión se lleve a cabo por medio de la pelea. La naturaleza será el conjunto de todo lo que es natural, porque el ser natural de cada cosa en particular no es más que un aspecto o momento de la vida de la totalidad. Hay que advertir que la formación de la idea de naturaleza es metonímica; se pasa, en efecto, de aquello que hace a las cosas llegar a ser lo que son al conjunto de todas las cosas que efectivamente son. Y nótese que no es fácil determinar qué fue lo primero y qué lo segundo, qué fue lo literal y qué lo trópico en una metonimia así. Pero no es este, como en seguida se verá, el único caso de indefinición del orden.

Dicha idea de que la naturaleza tiene que ser una para ser naturaleza puede cohonestarse con otra aparentemente opuesta, según la cual la naturaleza de algo resulta ser lo que algo es en puridad, aquello por lo cual cada cosa es ella y no otra, de modo que habrá tantas naturalezas como esencias y a cada cosa de la que quepa decir algo con verdad tendrá que asociársele entonces su naturaleza correspondiente. Cuando se acuñó en latín la expresión *rerum natura*, esta noción recogió muy bien semejante ambigüedad, porque la «naturaleza de las cosas» es por un lado el conjunto de todas las cosas naturales y por otro aquello que hace natural a cada cosa, de modo que al usar el término tiene que usarse en sus dos sentidos al mismo tiempo, salvo que se desee explicitar la distinción correspondiente, que el uso ordinario da por cancelada. Pero esto no significa que haya tantas naturalezas como entidades singulares, porque la naturaleza de algo no es la cosa misma, sino su especie, su *ousía* tomada en el sentido de la substancia «segunda» (y no deja de resultar significativo que la substancia permita

también una reduplicación capaz de albergar *ousíai* secundarias o secuaces). [31] Por un lado, la naturaleza es una, pero por otro hay tantas naturalezas como predicados esenciales.

La relación de la segunda naturaleza con la primera podría parangonarse con la que hay entre una imitación y lo imitado (de manera que la segunda imitaría, copiaría o representaría a la primera naturaleza) o entre dos términos que se parecen, según ocurre con un ejemplo y aquello que lo sigue o imita. En sus costumbres y modos de proceder consolidados o rutinarios, esto es, en aquellas acciones que obedecen a pautas ya establecidas por otras acciones a las que se asemejan o que repiten, los animales humanos se conducirían en cierto modo como si obraran de manera espontáneamente natural, aun sin hacerlo de hecho. En seguida se preguntará si es que acaso Aristóteles creía que los animales racionales están fuera de la naturaleza y condenados a buscarse otra análoga, cosa insensata del todo. Porque, desde luego, se diría que el tener hábitos y costumbres pertenece a la naturaleza de la especie humana o, si se quiere, que pertenece a la naturaleza en general el que la especie humana tenga hábitos y costumbres. [32] Sin embargo, Aristóteles es inequívoco cuando dice que el carácter no es, sin más, algo natural.Tener carácter entra dentro de lo natural, pero lo que ya no está naturalmente determinado es el poseer tal o cual carácter en particular. Es cierto que cualquier cosa que uno haga o deje de hacer será siempre natural salvo que contravenga la naturaleza de uno, pero resultaría inadecuado decir que actúa de manera simplemente natural quien come, bebe o copula con moderación. Lo natural de la actuación virtuosa proviene de que dicha actuación es tan natural como cualquier otro episodio de este mundo, pero se debe también a que, miradas las acciones virtuosas en su conjunto (en una misma persona y en todas las demás), presentan un aspecto *semejante* al que muestran los seres naturales cuando se los toma en conjunto. Lo esencial de la cuestión radica en que el hombre que actúa con justicia y el árbol que echa hojas en primavera, aun conduciéndose los dos de manera natural, obedecen sin embargo *a naturalezas distintas*. No es que la virtud deje de ser naturaleza; lo es, pero *es otra* sin dejar de ser la común y ordinaria, la que ahora puede llamarse «primera». Que haya una segunda naturaleza significa que es distinta en número de la primera, pero que pertenece a la misma especie, [33] y esto implica precisamente que se ha de admitir la existencia de una especie de

entidades compuesta por *las naturalezas*, es decir, que hay una clase de cosas que a semejanza de la clase de las naranjas, la de las liebres y la de los guijarros es la clase de las naturalezas, la de las distintas cosas que, siendo todas ellas naturaleza (pero ahora no como parte de la que hay, sino como *una* más), son sin embargo distintas en número.

Lo que importa aquí es que, a partir del momento en que se muestra que hay dos naturalezas, ya lo son por igual la una y la otra, por mucha prioridad que ostente la primera. No en vano, la primacía de esta es una cláusula que se introduce *después* para asegurar que una y otra no poseen el mismo rango jerárquico. Puesto que son naturaleza las dos, haya por lo menos una que lo sea más que la otra: que la una sea como la otra en pequeño y la otra como la una en grande. Podría pensarse que se trata de un caso de imitación o, lo que es peor, de algo semejante a ella: de algo que la imite o la copie y entonces uno se encontraría en una circunstancia de las que soliviantaban a Platón y lo llevaron a querer expulsar a los poetas de la ciudad.

Porque, si tan naturaleza es la que gobierna el crecimiento de la vid como la que rige la templanza en el beber, eso se asemeja a lo que le ocurre a un gallo pintado por Apeles respecto de un gallo con plumas: que los dos son gallos, o como les sucede a Edipo y al personaje que lo representa en el teatro, a saber, que los dos son Edipo, aunque cada uno lo sea ciertamente a su manera. Para Platón no había ningún inconveniente (al contrario, esto era capital para él) en afirmar que la forma o *eîdos* del gallo y este gallo que aquí cacarea son ambos gallos y lo son precisamente porque el gallo con plumas imita o copia (o representa) en cierto modo al gallo eidético. Fue para salvaguardar esta imitación esencial en la que se funda el orden de las cosas sensibles para lo que Platón declaró espuria la que llevan a cabo poetas y pintores: el gallo pintado no es entonces gallo, sino una mentirosa disposición de manchas. Igualmente conocido resulta el aprecio de Aristóteles por esas imitaciones engañosas. Según él, resultan muy útiles para aprender y además procuran placer, y lo procuran de un modo natural (aquí, «natural» tiene el sentido de que corresponde a la naturaleza de la especie de los animales humanos disfrutar y aprender con imitaciones y representaciones). Aristóteles no encuentra motivo de escándalo en que el gallo pintado y el gallo con plumas sean gallos los dos, aunque lo sean tan

solo de manera homónima. «Se llaman homónimas», dice no en vano el comienzo de las *Categorías*, «las cosas que solo tienen el nombre en común, pero cuya definición (*lógos*) de acuerdo con el nombre es diferente; puesto que si alguien tuviese que dar cuenta de en qué consiste para cada una de ellas el ser un animal, daría una definición propia para cada una». [34]

Queda por saber si la relación que hay entre las dos naturalezas es la que se da entre dos términos homónimos o entre dos sinónimos. Pero, aun admitiendo que la relación fuera meramente homónima, no puede ignorarse que para Aristóteles la homonimia entre un animal y su pintura es de lo más relevante. Con homonimias así es como se aprende «que este es aquel», y no meramente que este es *como aquel*, o *como si fuera aquel*. [35] En el caso extremo, referido por Aristóteles, de un animal repugnante y su representación, uno aprende también que *este es aquel*, es decir, que lo que causa asco puede también causar placer, y parece que lo que se aprende es precisamente eso, a saber, que una *misma* cosa aunque en cada caso la «definición» sea distinta puede causar pasiones opuestas. La clase o especie de los gallos a la que pertenecen el gallo con plumas y el gallo pintado no es entonces propiamente una especie, aunque quizá pudiera decirse de ella que es una especie efímera o paradójica, una especie que tiene que admitirse como tal aun a sabiendas de que tendrá que ser cancelada en breve. Si una especie así no pudiera formarse de manera transitoria, no habría aprendizaje ni placer. Cuando uno goza y aprende con las imitaciones forma esas especies efímeras que no son propiamente especies pero que tienen que ser admitidas como tales, aunque al mismo tiempo se sepa que la especiación habrá de cancelarse en cuanto concluya la representación. Aristóteles creía que la buena poesía imita lo general o universal (es la célebre diferencia que la opone a la historia), de manera que lo que se aprende con la poesía son ciertos rasgos universales (que es casi tanto como decir *naturales*) de los animales humanos, unos rasgos que tan solo se advierten por medio de las imitaciones. Quien ha visto un gallo pintado ha aprendido que hay gallos sin plumas hechos de manchas de pintura y que los gallos con plumas no son los únicos, algo que a Platón le habría resultado inadmisible y quizás impío.

Es probable que cuando Aristóteles, citando a Eveno de Paros, dice que el hábito «termina por ser naturaleza» [36] usara la palabra *phýsis* en la forma en que él creía que se usan los términos homónimos o equívocos y también es probable que se trate de una homonimia fecunda y afortunada, como la que se da con los objetos de imitación. Lo que habría de hacerse con la palabra «naturaleza» para lograr entender que el hábito constituye una «segunda naturaleza» es incluirla de manera provisional en una especie efímera de la que formasen parte los dos términos. Con la formación de esta especie se lograría algo semejante a lo que se hace cuando se disfruta de la poesía o de la pintura. Ahora bien: lo que habría que examinar acto seguido es qué ocurre con el goce imitativo una vez que ha terminado la visión o representación; quizás el placer sea cosa momentánea, pero el aprendizaje no puede serlo, porque la visión del objeto imitado o la escucha o lectura de las palabras del poeta o del personaje tienen que ser recordadas para que lo aprendido no se olvide. Uno forma una especie efímera y la cancela, aunque, una vez cancelada, puede recordar el momento en que la especie tenía vigencia y en esos momentos puede que vuelva a experimentar el mismo placer u otro del mismo tipo. Pero entonces ya no se trata en puridad de especies efímeras, sino de lo que cabría llamar especies *intermitentes*, unas especies que tienen que cancelarse pero que no tardarán en volver a aparecer y cuyas sucesivas renovaciones se fundarán en el recuerdo de una visión o audición originaria. El aprendizaje debido a la imitación actúa mediante la reminiscencia, algo en lo que Platón pudo sin duda haber pensado cuando desautorizó la poesía. [37] Se trata de especies que no son como las demás tanto que no son propiamente especies: el término es homónimo, pero que suministran una clase muy valiosa de conocimiento, imposible sin ellas.

El gallo de verdad sigue siendo gallo aunque nos hayamos olvidado de él, pero el gallo pintado solo es gallo mientras lo tomemos como tal y recordemos haberlo visto así. El reconocimiento de que «gallo» es homónimo restablece el orden de las cosas, provisionalmente quebrantado por la aparición de un género efímero, pero anuncia nuevos quebrantamientos y acaba, sobre todo, con el estado de inocencia anterior a la visión del gallo pintado. Por mucho que uno sepa que los gallos de verdad llevan plumas, ya es imposible retornar al estado en el que uno se encontraba antes de ver un gallo pintado, y quizás al tropezar con un ave de

verdad uno *verá* en ella al ave pintada y la verá como algo que se parece al gallo retratado (más bien que a la inversa), como un gallo un poco peculiar que en lugar de manchas de pintura tiene plumas.A partir del momento en que se acepta una segunda naturaleza aunque se la acepte de manera efímera o intermitente, ya es imposible negar que naturalezas puede haber varias (dos o quizá más) y que la primera de todas es tan solo una de ellas, aunque sea *prima inter pares*.A partir de ese momento, lo que interesa de la naturaleza es, sobre todo, aquello que las distintas naturalezas tienen en común, casi como si lo que importara del gallo fuera lo que comparten el gallo con plumas y el gallo pintado, y quizá también el esculpido y el que aparece en fábulas y narraciones: *lo formal* de su naturaleza, es decir, aquello que comparten lo que va en primer lugar y lo que le sigue, que es precisamente lo que permite a lo primero ser segundo y al revés. Lo formal de la naturaleza es aquello que *todas las naturalezas* tienen en común, y aquí «todas las naturalezas» no designa al conjunto de las entidades o substancias individuales ni tampoco al de las especies, sino más bien al de las homonimias que admite *la naturaleza de todas las cosas que son naturales*. [38]

4. Las figuras y los tipos

Cuando sugirió que el hábito es una segunda naturaleza en un sentido homónimo o equívoco de la expresión,Aristóteles estaba persuadido de que las acciones humanas pueden verse como un todo ordenado en el que a cada parte le cabe alcanzar su plenitud y llegar a ser aquello que le corresponde ser. Y lo cierto es que la naturaleza tal como la concebía Aristóteles (la naturaleza *física*, si vale la redundancia) estaba hecha de tal suerte que podía ser fácilmente duplicada por otra naturaleza paralela o en pequeño (por la naturaleza *moral*, si vale el anacronismo). Quien se ha acostumbrado a obrar con justicia, con moderación o con valentía y, además de ser elogiado como virtuoso, se lo honra como feliz ha alcanzado esa plenitud después de un ejercicio largo y a menudo ingrato no siempre ha sido, qué duda cabe, virtuoso ni feliz, pero una vez que ha llegado a ser lo uno y lo otro parece como si esos atributos lo hubieran acompañado siempre.Aquello en lo que se ha convertido se muestra como si le correspondiera esencialmente y su pérdida haría de él alguien distinto, *desnaturalizándolo* por completo. La segunda naturaleza que ha adquirido le pertenece de manera tan íntima que imaginarlo sin ella resultaría casi antinatural.

Pero en esto el hombre es como cualquier otra de las entidades naturales, que son naturales precisamente porque tienden a cumplir lo que está incoado en ellas, a no malograrse y a mostrarse como en verdad son. Lo propio de las substancias naturales (por ejemplo, de un árbol por oposición a una cama) es que pasan de la potencia al acto por medio de un movimiento que tiene su principio en la propia entidad y que no resulta de la técnica o de la violencia. [39] La entidad natural que ha cobrado su propia forma ha experimentado un movimiento no violento que la ha conducido precisamente a esa forma suya. Cuando algo alcanza la *entelékheia* que le corresponde, ese resultado cobra el aspecto de algo que pertenece íntimamente a la cosa y que en cierto modo le ha pertenecido siempre, aunque su adquisición se haya producido como consecuencia de un movimiento. La cosa está cumplida con su entelequia y al tomarla ha cumplido con lo que se esperaba de ella. El paso al acto cobra el aspecto de

una recuperación o retorno, como si el no haber logrado la perfección hubiese sido una violencia para la cosa. Lo natural es que las cosas se muestren, *se presenten*, [40] como efectivamente son y les corresponde, y lo contrario sería un caso de violencia. Para Aristóteles la naturaleza es precisamente la *ausencia de violencia*; es lo que se manifiesta cada vez que algo se mueve desde sí mismo y de esa manera llega a adquirir la forma que le pertenece, es decir, la que tenía que pertenecerle o *corresponderle* y por tanto ya le pertenecía o correspondía en cierta manera.

La virtud aristotélica no podría entenderse sin esta peculiar falta de violencia. Por mucho que haya durado el proceso de adquisición del hábito virtuoso y por muy esforzados que hayan sido sus trabajos, la virtud redime las penas que exigió y borra en cierta medida su propio pasado, mostrándose como algo que pertenece al virtuoso de manera natural. El virtuoso lo parece de nacimiento, tanto como un árbol crecido da la impresión de haber tenido siempre el aspecto que tiene ahora. Uno y otro se han convertido en lo que tenían que ser y eso hace que parezca como si en cierto modo fueran así desde siempre, como si la naturaleza ocultara el movimiento que los condujo a ser lo que son. Los movimientos violentos producen huellas en forma de heridas, quiebras o deformidades, pero los que no lo son (es decir, los naturales) se distinguen precisamente por no dejar rastro al concluir; su único vestigio es la propia conclusión *natural*.

Tanto la *areté* de la naturaleza moral como la *entelékheia* de la otra naturaleza son modos de cumplimiento, aunque solo la segunda corresponda a un cumplimiento de veras. [41] Es como si el hombre y la cosa quedasen completos y cumplidos al alcanzar la virtud o el acto, como si lograsen lo que les cumple y como si esta fuese su manera de cumplir con lo que se espera de ellos. Dicho cumplimiento verdadero en un caso y homónimo en el otro es una correspondencia o coincidencia, porque lo que ocurre al producirse es que quien lo ejecuta encaja con su propia horma, como si hubiera un molde, preparado de antemano, con el que se logra un ajuste perfecto. Si no se hubiera dado esta coincidencia de la cosa o del hombre consigo, se habría dicho que a la cosa o al hombre le faltaba algo, que estarían privados de algo que sin embargo les pertenecía; no habrían satisfecho lo que la naturaleza les pide, que es justamente la

correspondencia con ella o, lo que es lo mismo, la correspondencia consigo mismos.

Pero si se quiere entender cabalmente esta noción del cumplimiento como correspondencia y, en general, la idea de lo moral como una segunda naturaleza, es ineludible acudir a Kant. Aunque, a semejanza de Aristóteles, Kant concibió también la moral como una segunda naturaleza, lo que creía sobre sus exigencias y sobre la posibilidad de cumplirlas es rigurosamente opuesto a todo cuanto acaba de verse. Para Kant, «naturaleza» significa esencialmente un *sistema de leyes*, y parece claro que toda noción de una ley lleva incorporada la noción de su propio cumplimiento. Desde luego, en la naturaleza física de Kant las leyes se cumplen, y son leyes precisamente porque se cumplen siempre. Sin embargo, la segunda naturaleza de Kant, la consistente en *lo que sería* el cumplimiento pleno de la ley moral, se distingue precisamente porque en ningún lugar y en ningún tiempo físicos podría alcanzarse certeza de que dicho cumplimiento se ha producido. Cada vez que un acontecimiento físico parece obedecer a la ley moral (es decir, cada vez que parece formar parte de la naturaleza moral al mismo tiempo que de la física), esa apariencia podrá contrarrestarse, según Kant, con la sospecha de que en realidad no ha habido un cumplimiento estricto de la ley por mor de sí misma, sino tan solo una concatenación de inclinaciones naturales («naturales» en sentido no moral) que ha dado en producir ese resultado. La ley moral exige su cumplimiento y obliga a que la naturaleza física se acomode a ella y le corresponda, pero la obligación de dicha correspondencia no se pone de manifiesto porque la correspondencia se dé, sino precisamente porque no se da: porque la naturaleza física desobedece a la moral y esta queda frustrada o malograda. Estamos sujetos a la ley porque ella nos obliga, pero solo cuando se incumple *sabemos* propiamente de ella; lo único que de ella conocemos son sus faltas de correspondencia o, mejor dicho, las de la naturaleza física con ella.

La ley física, a la que están sometidos los objetos de la intuición sensible, puede llegar a conocerse porque la imaginación le hace corresponder un *esquema*. Semejante esquematismo no vale, sin embargo, para la ley de la libertad, porque la primera ley establece una causalidad condicionada sensiblemente (de ahí que se pueda echar mano de esquemas referidos a la intuición), pero la segunda no; bajo el concepto del bien moral

no puede ponerse *ninguna intuición* y esto implica que dicho concepto tampoco admitirá ningún esquema. [42] No existe ni podría existir, según Kant, una «imaginación moral» que formase esquemas sensibles del bien, porque tal cosa implicaría que lo esquematizado estuviese condicionado de manera sensible. Pero una cosa es que la ley moral tenga que ser incondicionada y por tanto no sensible y otra muy distinta que dicha ley no pueda aplicarse a la naturaleza física. De ocurrir esto último se habría venido abajo la propia idea de un uso práctico de la razón, pues una ley moral que no *pudiera* cumplirse no sería una ley propiamente moral. La aplicación de dicha ley al mundo sensible no puede, por tanto, *imaginarse*, aunque eso no significa ni podría significar más bien ocurre al contrario que sea ininteligible: la imaginación no tiene aquí ninguna tarea que llevar a cabo, pero el entendimiento la suple con ventaja. En lugar de imaginar esquemas, lo que hace el entendimiento cuando se trata de juzgar en sentido práctico esto es, de decidir lo que ha de hacerse al actuar en el mundo sensible es *suponer una ley*, una ley que, sin mengua de su carácter incondicionado, cumpla un papel análogo al de los esquemas de la imaginación y que, por ser una *ley del mundo sensible*, permita a la facultad de juicio tocar tierra y recibir aplicación.Tal cosa es la ley de la naturaleza, pero tomada solo en su forma: no será, según Kant, un *esquema*, pero sí un *tipo*. [43]

La forma de la ley de la naturaleza radica en su universalidad y solo en ella. Prescindiendo del contenido de las leyes naturales, uno puede quedarse sólo con su forma es decir, con el hecho de que todos los objetos de cierta clase están sometidos a cierta causalidad y dicha forma podrá usarse entonces como tipo o modelo del juicio. Uno se propone obrar de cierta manera y, al preguntarse si debe o no debe obrar así (en esto consiste el juicio puro práctico), [44] supondrá en primer término que su acción acontece según una ley de la naturaleza y en segundo que esa acción es posible por la voluntad de quien actúa. Suponer solo lo primero sería sustraer la acción al ámbito de la libertad y convertirla en un mero acontecimiento del mundo sensible, mientras que ceñirse a lo segundo implicaría limitarse a averiguar cuáles son los objetos del propio querer y a calcular la mejor manera de procurarlos. Pero hacer las dos cosas al mismo tiempo significa suponer toda una serie de acontecimientos del mundo sensible como si estuvieran causados por la voluntad propia, y como si lo

estuvieran con el tipo de causalidad propio de las leyes de la naturaleza. Se trata de suponer no de imaginar, porque aquí la sensibilidad no cumple ninguna misión, como ya ha quedado dicho que aquello que se decide tiene la *forma* de la universalidad y que uno podría haber sido el autor de un orden así. Uno supone, por tanto, cierta ley de la naturaleza solo como *tipo* de una ley de la libertad. Esto podría significar que imagina ejemplos de ordenación causal del mundo sensible por obra de la propia voluntad, los cuales no siempre gozarán de relevancia moral y a menudo serán caprichosos y hasta inmorales (cabe imaginar, por ejemplo, un mundo en el que uno ha decidido que, sin excepción y de manera categórica, a todos los segundogénitos se los marque con hierro candente en la espalda o a todas las comadronas se las obligue a llevar un lazo en el pelo). Pero de lo que se trata es de atender a la pura *forma* de *lo que sería* semejante ley natural, y la forma de dicha ley se obtiene eliminando toda referencia a cabellos, espaldas, lazos, trozos de hierro y cualquier otro objeto sensible, de manera que resulte cierta serie de acontecimientos del mundo, causalmente ordenada como si de una ley física se tratase, y sometida a la voluntad de un ser racional (uno mismo *o cualquier otro*) que la ha promulgado.Tal cosa ya no es ciertamente cuestión de imaginación, sino de entender lo que sería una ordenación tal del mundo, y excluye todo capricho y toda generalización disparatada o trivial. Si uno cree que debería promover ese orden en caso de poder hacerlo *que no podría no quererlo*, ya ha juzgado con ello adecuadamente desde el punto de vista del Juicio puro práctico, y lo ha hecho gracias a que esa ley natural supuesta sirve de tipo o modelo (aunque solo por su forma) a la ley moral que uno debe cumplir.

En la «Deducción de los principios de la razón pura práctica», nada más proclamar que «naturaleza en su sentido más universal» es «la existencia de cosas bajo leyes», [45] Kant había distinguido ya entre una naturaleza sensible y otra suprasensible. La primera es aquel «mundo de los sentidos» al que la ley moral ha de dotar de «la forma de un mundo del entendimiento», y la segunda es precisamente esa forma de un mundo del entendimiento destinada a renaturalizar el mundo de los sentidos, a hacer que este deje de ser naturaleza solo en una de sus acepciones y pase a serlo de manera doble y diferenciada: que la naturaleza sensible adopte la forma de la suprasensible *sin quebrar, sin embargo, su mecanismo* y que sea, en suma, segunda naturaleza sin dejar de ser la primera. La ley moral es la

fundamental de la naturaleza suprasensible y exige convertir el mundo de los sentidos en una contrafigura (*Gegenbild*) suya, una copia que conserve, no obstante, las leyes que le corresponden como mundo natural de lo sensible. La suprasensible resulta ser una *natura archetypa* o naturaleza modelo, mientras que la sensible es una *natura ectypa* o naturaleza copia que «contiene el efecto posible de la idea de la primera» (*ibid.*). La relación entre ambas es, así pues, la que hay entre un arquetipo u original y un ectipo o copia; la naturaleza arquetípica es por esencia algo que debe ser copiado (precisamente por la naturaleza sensible), aunque puede quedar sin suscitar copia alguna, mientras que la ectípica es apta por esencia para imitar o copiar (precisamente a la inteligible), aunque puede fracasar en todos sus intentos. Pero una nota destacable en esta relación entre el arquetipo y el ectipo quizá la más destacable de todas es la imposibilidad de afirmar con certeza suficiente de cierta muestra sensible que parece ser copia que lo sea de hecho o que, por el contrario, el parecido sea pura coincidencia: respecto de toda manifestación sensible capaz de ser vista como la copia de un trozo de naturaleza arquetípica cabe afirmar que lo es y con el mismo derecho negarlo.

Decir que la naturaleza sensible es *tipo* de la inteligible se asemeja un tanto a afirmar que el gallo pintado es tipo del gallo con plumas. Se asemeja, aunque quizá no llegue a más, porque la naturaleza sensible que en su forma actúa como tipo de la inteligible no ha copiado todavía a esta última y aún no ha llegado, por tanto, a ser propiamente ectípica. Esto suscita, desde luego, una dificultad de enorme calado: que la naturaleza sensible sea un ectipo quiere decir tan solo que *debe* copiar al arquetipo y que es apta para hacerlo, pero no en modo alguno que puedan advertirse ya los efectos de la copia. Si la naturaleza sensible hubiera adquirido de manera definitiva una forma ectípica; si, como dice Kant, el mundo sensible adoptase «la forma como de un todo de seres racionales» (*ibid.*), entonces ese mundo sería de arriba abajo una naturaleza reduplicada. Tendría la forma de una naturaleza ordenada conforme a una legislación física y sujeta al mismo tiempo a una legislación moral, y obedecería a ambas clases de leyes sin conflicto alguno entre ellas. Esa coincidencia de legislaciones o superposición de naturalezas es posible porque el mundo sensible muestra una forma que proporciona su tipo a la del inteligible, de modo que este pueda servirle de arquetipo a aquel. Para que cada una de las dos

naturalezas pueda darse tiene que postularse siempre la otra y la posibilidad de la coincidencia entre ambas. Se sabe, sin embargo, que dicha correspondencia no se da de hecho y también que, si se diese, nunca habría certeza bastante sobre ello. Por un lado hemos de conformarnos con tener noticia de un sinnúmero de faltas de correspondencia y por otro hemos de resignarnos a advertir que cualquiera de las dos naturalezas es siempre secundaria con respecto a la otra: en cuanto se examina una de ellas, hay que tomar como primera aquella que no se está examinando. La primera naturaleza siempre es *la otra*, y en cuanto se la trae al primer plano se escapa de su condición primordial y se convierte en segunda.

Importa mucho advertir cuánto difieren Aristóteles y Kant en lo tocante a las relaciones (decisivas para ambos filósofos) entre la naturaleza y la violencia. Ya se ha visto que Aristóteles concebía el movimiento natural como el que no es violento, y que esto lo condujo, una vez tomado el hábito virtuoso como una segunda naturaleza, a tener que suponer y a hacerlo ciertamente de buen grado que la posesión de virtud no inflige violencia a la primera naturaleza del virtuoso. Tal cosa no significa, como más arriba quedó dicho, que la virtud se adquiera sin esfuerzo, pero sí lleva a tener que entenderla como aquello que en cierto modo *completa* de manera natural al virtuoso, aquello sin lo cual ese individuo quedaría malogrado y falto de plenitud. Ahora bien, esa violencia, que según Aristóteles no puede darse si un movimiento ha de ser natural y si la virtud ha de ser un hábito, es precisamente lo que Kant exige para que la naturaleza física pueda copiar a la naturaleza moral. De hacer caso a Kant, el cumplimiento de la ley moral no podría llevarse a cabo sin violentar de manera severísima las inclinaciones naturales de quien quiere cumplir la ley. Nunca hay certeza, según se ha visto ya, de que la ley moral haya quedado satisfecha, pero esa certeza disminuye tanto más cuanto menor sea la violencia que el individuo ha infligido a sus inclinaciones. No se trata, desde luego, de que la naturaleza física sea forzada a suspender sus propias leyes (cosa que no entraría en cabeza kantiana), pero sí de castigar sañudamente tendencias que el ser humano posee por disposición natural. Lo que uno tiene que hacer para cumplir con la ley moral no contraviene nunca las leyes de la naturaleza física, pero sí que inflige violencia y cabe suponer que nada pequeña al curso normal o esperable de los acontecimientos, a lo que

ocurriría si la ley moral se ignorase y cupiera confiar en las inclinaciones humanas como fuente de virtud.

Si alguna vez pudiera obtenerse *noticia* cierta de un cumplimiento de la ley moral cosa imposible, repitámoslo, esa noticia lo sería, salvo para una voluntad santa, de forzamientos terribles y portentosos. El cumplimiento sería natural, pero también violento, y en ningún caso parecería la normal culminación del desarrollo espontáneo de nadie. Para Aristóteles, la segunda naturaleza es una colaboradora fiel de la primera, mientras que para Kant es una adversaria pugnaz a la que se tiene, sin embargo, que prestar acatamiento. La segunda naturaleza de Kant es natural y violenta al mismo tiempo; de la moral de Kant podría decirse, literalmente, que constituye *el monopolio de la violencia legítima*: abandonadas a su suerte, las inclinaciones sensibles no conducen a un orden propiamente natural sino al caos, y otro tanto ocurre si se las somete a la disciplina (quizá muy violenta también) de la habilidad o de la sagacidad. El obrar solo funda una naturaleza, según Kant, allí donde haya logrado imponerse a fuerzas contrarias muy poderosas y tenaces. Faltar alguien a la ley moral no es como faltarle el acto a la potencia; en ambos casos hay falta de *cumplimiento*, pero desde luego no podría encontrarse en ningún lugar un mundo de potencias aristotélicas sistemáticamente malogradas, mientras que un mundo de imperativos categóricos incumplidos es precisamente el mundo *encontrado* por Kant, el mundo tal como tendría que ser concebido si se renunciase a violentarlo, o lo que es lo mismo: si no se lo sometiese a la violencia que imperativamente exige.

5. Dos naturalezas por persona

Casi toda la historia del concepto de naturaleza es el relato de sus desdoblamientos y de las correspondencias y desajustes que se han dado entre las naturalezas duplicadas. La mayor parte de las ocasiones en que se ha afirmado que los seres humanos son naturales se ha sostenido que lo son doblemente, con duplicidad unas veces armónica y otras conflictiva. Pero no es el hombre lo único que está dividido en dos (o multiplicado por dos, según como quiera mirarse); la historia del concepto de naturaleza abunda en episodios en los que la duplicidad afecta a otras entidades, sobre todo a entidades divinas (o divinas y políticas a la vez).

Un precedente muy cercano de la doble naturaleza de Kant fue, desde luego, la doctrina de Leibniz sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Leibniz había concebido «dos reinos en mutua armonía»: el de las causas finales (del que forman parte las almas, sujetas a apeticiones, fines y medios) y el de las causas eficientes (que se compone de los cuerpos, regidos por las leyes de los movimientos), [46] pero, además de esta distinción entre el de los cuerpos y el de las almas, estableció otra paralela entre el reino de los espíritus (imágenes de Dios, «capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante diseños arquitectónicos») [47] y el del resto de las substancias (incluidos los cuerpos con los que están conectados algunos de los espíritus). La reunión de todos los seres espirituales es «la ciudad de Dios», una «monarquía verdaderamente universal», un «mundo moral en el mundo natural», [48] un «reino moral de la gracia» en el que Dios actúa como monarca y que se halla en armonía con el «reino físico de la naturaleza», donde Dios oficia como «arquitecto de la máquina del universo». [49] La consonancia entre el reino de los cuerpos y el de las almas es, así pues, semejante a la que se da entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, e importa notar que lo que hace Leibniz en uno y otro caso es deslindar dos ámbitos para poder conciliarlos después. [50]

Si bien se mira, la duplicidad de naturalezas tal como la expuso Kant debe muchísimo a la concepción leibniciana. Pero allí donde Leibniz

encontraba un feliz acoplamiento, lo que descubrió Kant fue un eterno desajuste; allí donde el último representante de la ontoteología clásica se deleitaba con la coincidencia de dos órdenes conformes entre sí (o lo que es más: de dos pares de órdenes), el desgarrado inventor de la metafísica ilustrada advirtió, con parecida certidumbre, que la conformidad era una exigencia imposible de ver cumplida; allí donde el lipsiense contemplaba con serenidad majestuosa una naturaleza y una gracia conciliadas, al regiomontano le asaltó con melancolía la visión de dos naturalezas que se buscan perpetuamente sin encontrarse y que cuando creen haber coincidido no pueden reconocerse de manera cierta. Podría decirse que Kant secularizó (aunque solo hasta cierto punto) la gracia leibniciana y la convirtió en *otra* naturaleza que no se suponía ya *dada* como sí ocurría en el pensamiento de Leibniz sino que era la forma que había de *dársele* a la naturaleza física y que esta debía *recibir*. La idea ilustrada de las dos naturalezas hunde sus raíces, desde luego, en un Dios que se desdobla en monarca y arquitecto y en un mundo desdoblado en dos o en dos pares de reinos paralelos o encajados unos en otros. No es casualidad que el asunto de la naturaleza desdoblada dependa estrechamente de construcciones teológicas y políticas; también la vida de los dioses y de los estados consiste muchas veces en multiplicarse y dividirse y en reintegrar los productos de estas operaciones.

La cuestión del mundo que está dentro de otro mundo (el mundo moral dentro del mundo natural, a los que se refería Leibniz) puede exponerse también en términos políticos, tal como lo hizo Espinosa aunque con desaprobación cuando negó la posibilidad de «un Estado dentro de otro Estado». [51] En la *Ética* y en el *Tratado político*, Espinosa se mostró sañudamente adverso a esta idea y su hostilidad no debe sorprender a nadie. Según la ontología de Espinosa el ser se dice de una sola manera y no hay más que una entidad, de modo que sería absurdo que la naturaleza se desdoblara o duplicara. Si la naturaleza estuviese dividida así (y Dios, Naturaleza y Substancia son, no hace falta recordarlo, lo mismo para Espinosa), tal hecho constituiría desde luego una limitación o disminución de su potencia, algo que el autor de la *Ética* sería el último en aprobar. Y también, sin duda, el autor del *Tratado político*, porque, para Espinosa, la democracia resulta en definitiva superior a los demás regímenes por poseer mayor potencia, y esto solo es posible si dicha potencia no se limita o desdobla. La democracia es el mejor espejo de una ontología monista y

univocista o, si se quiere, la concepción de la substancia del filósofo sefardí es la mejor ontología posible para una filosofía política democrática. [52]

Resulta útil traer a colación para estos propósitos el opúsculo *Fragmentos de Estado*, de Georg Jellinek, de 1896, y su abigarrada casuística de reinos compuestos, estados dúplices, monarquías encapsuladas, naciones dentro de naciones, coronas desdobladas y tronos mixtos. [53] Los ejemplos que trae Jellinek son muy expresivos de cómo la mayor parte de las monarquías europeas resultaron de la yuxtaposición o articulación –a menudo solo nominal y casi siempre algo pintoresca– de unidades diferenciadas, muchas de las cuales conservaban, aunque a veces solo fuera de manera ritual, cierta independencia o autonomía propia de los reinos que forman parte de otro reino. La principal lección que proporciona el folleto de Jellinek es que en la historia de la forma monárquica de gobierno es casi una rareza la monarquía unitaria, integrada y uniforme. «Reino» no designa siempre, ni mucho menos, el miembro terminal superior de la jerarquía de las estructuras políticas.A menudo para conocer la naturaleza de un reino es necesario saber a qué otra estructura política está subordinado, pues en todos los casos lo estará, aunque solo sea de manera protocolaria, al Sacro Romano Imperio, y en algunos a otro reino. De ninguna manera es inhabitual en la historia de las formas políticas que unos reinos formen parte de otros, y la palabra «reino» posee un significado relativo que tiene que interpretarse atendiendo a las otras estructuras en que cada reino se incluye, que comprende dentro de sí o a las que está yuxtapuesto. Que en un territorio se asiente un reino, y con él un rey, no implica siempre que sea el único reino asentado en él. La regla general no es que los estados sean simples y se den de cuando en cuando rarezas compuestas; hasta que se promulgaron las constituciones liberales y dentro de ellas también: el federalismo es, no en vano, una racionalización de la idea del Estado compuesto lo normal es que los reinos constituyan agrupaciones de definición no fácil, formadas por partes variopintas y poco reductibles a una norma común. Ser súbdito de un solo reino es una suerte o desgracia que no siempre se ha dado en la historia europea anterior a Napoleón y tampoco después. [54]

Pero una de las raíces últimas de la idea de la duplicación de naturalezas se encuentra sin duda en el asunto de la doble naturaleza de Cristo humana

y divina al mismo tiempo y la coincidencia de ambas en una misma persona. Esta cuestión fue objeto, como es sabido, de hondas disputas en los siglos V y VI. Los llamados nestorianos, seguidores del heresiarca Nestorio, afirmaron que, en efecto, Cristo posee dos naturalezas, una divina y otra humana, pero se empeñaron en deducir de semejante duplicidad la división de Cristo en dos personas, cada una correspondiente a una de sus naturalezas. Como es fácil de advertir, el nestorianismo constituía una doctrina harto disolvente que ponía en peligro la divinidad misma de Cristo, y a conjurar semejantes peligros se encaminó la concepción de Eutiques o Eutiquio, archimandrita en Constantinopla hacia mediados del siglo V. Según este audaz antinestoriano, en Cristo la naturaleza divina había absorbido a la humana, a semejanza del mar cuando absorbe una gota de agua, y la humana se halla tan plenamente divinizada que, en rigor, debe decirse que Cristo posee una naturaleza única, de carácter divino. La atribución a la segunda persona de la Trinidad de una sola naturaleza valió a los partidarios de Eutiquio el nombre de *monofisitas*. Los monofisitas se salieron con la suya en 449, persuadiendo en favor de sus opiniones a un conciliábulo habido en Éfeso el llamado *latrocinio de Éfeso*, si bien fueron derrotados a los dos años por el concilio de Calcedonia, cuarto de los ecuménicos, donde se estableció la definición de que en Cristo ciertamente una sola persona hay dos naturalezas, la humana y la divina, y que estas son distintas y nunca se confunden, aunque subsistan unidas. Ignorando el concilio, las iglesias armenia, jacobita y copta siguieron fieles a la concepción monofisita. [55]

Sin la cristología duofisita es probable que el asunto de la naturaleza que se duplica no hubiera gozado de mucha fortuna posterior. Cabe decir, sin temor a la exageración, que el concilio de Calcedonia fue el episodio decisivo de la historia de los conceptos políticos de Occidente, mucho más que otros eventos de mayor fama. Apenas ninguna de las categorías políticas tradicionales y modernas habría podido acuñarse, en efecto, si el Cristo que se había de secularizar hubiese tenido una naturaleza sola. En la condición dúplice de Cristo se halla la clave del carácter duplicado de reyes, reinos, ciudadanos y repúblicas, algo sin lo cual la estructura profunda de Occidente no sería lo que es. La doble naturaleza de Cristo fue, por lo pronto, el modelo que dio origen a la idea de que el rey goza también de una condición desdoblada: la doctrina medieval que los juristas ingleses de

la época Tudor definieron bajo el lema de «los dos cuerpos del rey» y a la que Ernst Kantorowicz dedicó una de las obras maestras de la historiografía de las ideas del siglo XX. [56] Según una larga tradición, en la persona del rey de una determinada monarquía coinciden dos cuerpos distintos: el físico, correspondiente al individuo de que se trate en cada caso (un cuerpo mortal, vulnerable y sujeto a las variaciones de la edad) y el político, que se mantiene constante, invariable y único. Así, la sucesión de los monarcas cristianos de un mismo reino o del Sacro Romano Imperio no afectará al cuerpo político del emperador o del rey, un cuerpo que será siempre el mismo dentro de cada monarquía sin importar nada los cuerpos físicos en que se encarne.

El cuerpo político del rey es inmortal, tanto como lo es el reino (solía suponerse que los reinos eran eternos, por semejanza con el *populus romanus*) y, cuando muere el cuerpo físico del rey, el político experimenta tan solo un retiro o traslación y pasa a encarnarse en otro cuerpo físico, sin que ningún interregno suponga propiamente la muerte política del monarca, que lo sería también del reino. Una monarquía estará regida siempre en términos políticos si efectivamente sigue siendo la misma por *el mismo rey*, aunque esto no ocurra en términos físicos; el rey es, por tanto, «persona compuesta» o *persona mixta*. Así, según el *De consecratione pontificum et regum*, un texto anónimo normando del siglo XII citado por Kantorowicz, «se entiende que [en cada rey] la persona está duplicada (*gemina*): una por naturaleza y la otra por gracia, una en propiedad del hombre, la otra en el espíritu y la virtud. [...] En la una estaba de manera natural el hombre individual; en la otra, por la gracia, Cristo, es decir, el hombre Dios». [57] El rey se convierte, por medio de la unción que recibe, en un *christomimetes*, un actor o personificador de Cristo, alguien que ha experimentado una *consecratio*, es decir, una deificación o apoteosis. El rey es *imago et figura Christi*, y «cualquier cosa que obre y opere según esta gracia, no lo obrará y operará en cuanto hombre, sino en cuanto dios y ungido del Señor». [58]

El carácter mimético o figurado del rey respecto de Cristo dio paso, sin embargo, a otra figuración más audaz, que es la que se produce cuando, ya en el siglo XIII, un Vicente de Beauvais habla de un *corpus reipublicae mysticum*, secularizando la concepción de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Lo que los teólogos llamaban cuerpo místico resultaba muy fácil de

identificar con la *persona ficta* de los juristas todo aquello a lo que se confiere rasgos personales figurada o convencionalmente [59] de manera que no había imposibilidad conceptual ni tropológica alguna en un *corpus fictum, imaginatum, repraesentatum* que constituyese precisamente el cuerpo místico republicano. Elevar la república a la condición de cuerpo místico permitía naturalizar y aristotelizar esta última noción, una tarea de la que es representativo el empeño de Godefroi de Fontaines (o Godefridus de Fontibus), filósofo de finales del siglo XIII para quien, si la república es un *corpus mysticum* y está compuesta por seres cuya definición es la de *animal sociale*, y si dicha condición no procede de la gracia sino de la naturaleza, entonces se llama cuerpo místico a lo que es meramente un don natural. [60] Semejante conclusión convertía el término *corpus mysticum* casi en un sinónimo de *corpus morale et politicum*. [61]

Debe recordarse, sin embargo, que la Iglesia no solo es el cuerpo místico de Cristo, sino también su esposa. Pero entonces basta con trasladar a la república la condición de cuerpo místico y con no negarle al príncipe el carácter de figura de Cristo para que este pueda ser considerado el *sponsus* de la república. De esta manera, Lucas de Penna, jurista napolitano que escribe a mediados del siglo XIV, señala con audacia que «entre el príncipe y la república se contrae un matrimonio moral y político [...], un matrimonio temporal y terreno [...] y así el príncipe está en la república y la república está en el príncipe.» [62] Es preciso reconocer que esta última observación lo complica todo sobremanera. No en vano, otro jurisconsulto,Andreas de Isernia, había escrito hacia 1300: «El príncipe y la república son lo mismo. [...] En la república el príncipe es como la cabeza, y la república está en él como en su cabeza, según se dice del prelado en su iglesia y de la iglesia en su prelado». [63] Esta última idea, proveniente del *Decreto* de Graciano, es una deformación del Evangelio de Juan: «Yo soy en el Padre y el Padre es en Mí», semejante a lo que Atanasio había expresado sobre la imagen del emperador, la cual podría proclamar de sí misma «el emperador y yo somos uno, pues yo estoy en él y él está en mí». [64] El desposorio entre el príncipe y la república es una representación muy natural de las relaciones de correspondencia (de *responsabilidad* en su sentido originario; recuérdese a Varrón) que se dan entre los desdoblamientos de la naturaleza: las dos naturalezas establecen de esta manera relaciones de responsabilidad mutua. Pero a la altura del siglo XIV

la cuestión cristológica se ha transfigurado políticamente de una manera tan enrevesada que cuesta no poco esfuerzo seguir el rastro de las dos naturalezas de Calcedonia. Lo que resulta es que, por un lado, el príncipe y la república están unidos como esposos, pero, por otro, aquel es la cabeza de esta. Hasta aquí hay una perfecta correspondencia de príncipe-Cristo y república-Iglesia, y el desposorio se establecería, en rigor, entre la parte y el todo. Ocurre, sin embargo, que las relaciones entre la parte y el todo son reversibles, porque el todo es parte de la parte y además esta inclusión recíproca es la propia de ciertos tipos de imágenes. Ahora bien: el príncipe, en cuanto imagen de Cristo, debe conservar sus dos naturalezas, humana y divina, aunque la divina se ha transfigurado en la eterna y permanente república, siempre igual a sí misma. Según este complicado sistema tropológico, una naturaleza corresponde esponsalmente a la otra y ambas están recíprocamente incluidas.

Todo lo anterior es menos inactual y extravagante de lo que puede parecer a algunos lectores, porque la moral moderna constituye, no en vano, una secularización democrática de la doctrina de los dos cuerpos del rey. Para la mayor parte de las versiones de la moral moderna todos tenemos dos naturalezas: una corporal, exterior y física, y otra interior, inmaterial y moral. La primera naturaleza del hombre moderno se asemeja llamativamente al cuerpo físico del rey y la segunda a su cuerpo político. Nuestro cuerpo físico es individual, intransferible y variable de persona en persona, mientras que nuestro cuerpo moral corresponde a cierta interioridad común que puede cambiarse por la de cualquiera, como si todos participásemos de un cuerpo moral único. En la teología política medieval el monarca de un reino determinado es un solo cuerpo político que ha de unirse a distintos cuerpos físicos y separarse de ellos, aunque la propia república es también un único cuerpo desposado con su príncipe, como la Iglesia lo está con Cristo. Pero la moral moderna es, si bien se mira, muy semejante a esto. En la doctrina de los dos cuerpos del rey lo esencial es que, sea cual sea el cuerpo físico del monarca, esa diversidad resulta despreciable o indiferente para su cuerpo político, el cual ha de mantenerse constante.Tanto es así que, a mayor número de cuerpos físicos de un mismo rey político, mayor será la claridad con que se advertirá la constancia del cuerpo político. Quien no haya visto más que un solo reinado no podrá

percibir que el cuerpo político del monarca sobrevive a su cuerpo físico y por eso la muerte del rey es un episodio esencial para que haya monarquía.

Cada individuo moderno tiene, por su parte, su propio cuerpo físico, un cuerpo al que ciertas leyes hacen inviolable y casi sagrado (casi tanto como antes ocurría con el cuerpo mortal del rey), pero al que otras disciplinan, vigilan y castigan, un cuerpo cuyos cuidados estrictamente biológicos son, de manera creciente, materia política (y que desde luego habría causado la envidia de cualquier rey medieval) pero cuya destrucción también ha sido asunto político, y de un modo antes insospechado. [65] Además, cada individuo moderno tiene que pensarse a sí mismo y a cada uno de sus consúbditos como parte de un cuerpo moral colectivo y como manifestación singular de un cuerpo moral abstracto. [66] El rey de la teología política medieval podía representarse como un solo cuerpo político con muchos cuerpos físicos sucesivos, pero también como la cabeza de un cuerpo político más amplio. En esta segunda representación, cabeza y cuerpo estaban unidos esponsalmente, y semejante unión es la que fue preciso romper para constituir el cuerpo político moderno, un cuerpo artificial y mortal, aunque a veces revestido de atributos divinos. Que ese cuerpo no sea inmortal (porque entonces sería como el rey de la teología política) y que sin embargo goce de una salud y una longevidad prodigiosas son las dos grandes exigencias de la modernidad política. La principal diferencia entre el cuerpo político tradicional y el moderno es que el primero se suponía inmortal y el segundo no. No lo era, desde luego, el Leviatán de Hobbes, un dios artificial y mortal, ni lo fue tampoco el soberano resultante del contrato social republicano. «El cuerpo político», dice Rousseau,

> ni más ni menos que el del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción. Pero uno y otro pueden tener una constitución más o menos robusta y apta para conservarle durante más o menos tiempo. La constitución del hombre es obra de la Naturaleza; la del Estado es obra del arte. No depende de los hombres prolongar su vida, pero sí depende de ellos prolongar la del Estado todo lo posible, dándole la mejor constitución. [67] El mejor constituido acabará por perecer, pero más tarde que otro, si ningún accidente imprevisto acelera su pérdida. [68]

Es natural que las doctrinas políticas modernas estén obsesionadas por la mortalidad del cuerpo político. De hecho, la política moderna no habría sido nunca lo que fue sin ciertos episodios de modo particular *dos* episodios en los que la imaginación teológico-política no se contentó con romper los

esquemas heredados y rompió también su contenido. Como se sabe, uno se produjo en 1649 y el otro en 1793. Refiriendo el primero de ellos, Hobbes escribió lo siguiente en el *Behemoth*:

> Muerto el rey, el mismo día hicieron un acta del Parlamento según la cual, aunque pudieran presentarse diversas pretensiones a la corona, etc., se establece, por el presente Parlamento y por su autoridad, que nadie ose declarar, proclamar, o publicar, o promover de ningún modo a Carlos Estuardo, hijo de Carlos, difunto rey de Inglaterra, comúnmente llamado príncipe de Gales, o a ninguna otra persona, rey de Inglaterra o Irlanda, etc. [69]

En cierto modo es como si la República Inglesa hubiese matado al rey para heredar la corona y poder transmutarla en otro régimen. Como si esta muerte física no fuese una más, sino que *implicase* la muerte política del rey, y a prevenir esa implicación se dirige al acta de la que habla Hobbes. Pero el segundo episodio, el de 1793, consistió en la manifestación de que la muerte del rey era solo, y solo *podía* ser, la de su cuerpo físico o, por mejor decir, la del cuerpo físico del ciudadano Louis Capet, traidor. Quizá la Commonwealth podía verse como el verdadero príncipe de Gales, el sucesor político legítimo del «difunto rey», pero la Convención no era un Delfín colectivo ni el cuerpo de Luis XVI era el de un rey difunto al ser bajado del cadalso el 21 de enero de 1793: la República Francesa no es en modo alguno una implicación de la muerte física del ex-rey, sino *al contrario*: al ciudadano Capeto se lo ejecuta precisamente como enemigo de la República, es decir, del régimen que sigue a la muerte política del rey. [70] Antes del regicidio físico hubo de cometerse el regicidio verdaderamente importante: el *juicio* de la persona física del monarca. Conviene notar que, aunque el rey hubiera sido absuelto, el juicio ya constituía de por sí la muerte de su cuerpo político. [71] Mírese, si no, esta observación de Michelet:

> La vida, la muerte de Luis XVI, con ser cuestión tan grave, estaba subordinada a otra, de rango todavía mayor. La cuestión capital era que él fuese juzgado, que el falso rey rindiese cuentas al verdadero rey, es decir, al Pueblo, el cual, recobrando la soberanía, la ejerciera por medio de lo que constituye el carácter eminente de esta: la *jurisdicción*. Porque ¿qué es la jurisdicción? La delegación o lugartenencia de Dios en la tierra, y es precisamente por esto por lo que se reconoce a los reyes. [72]

El cuerpo político moderno resulta, desde luego, de la muerte del rey, pero esa muerte significa cosas distintas según el modo corporal de que se trate. Si se toma el esquema de un rey con dos cuerpos, entonces la muerte

política del monarca favorece muchísimo casi la implica una concepción según la cual cada individuo humano tiene dos naturalezas, una física o propiamente natural como la del cuerpo mortal del rey y otra figurada o moral como la del cuerpo político del monarca ajusticiado. Y si el ajusticiado es, por el contrario, un rey cabeza de la república y unido esponsalmente a ella, entonces resulta ora una anarquía decapitada y monstruosa (así lo verá el pensamiento reaccionario) ora un cuerpo en el que cada miembro puede ocupar el lugar de todos los demás y por tanto la cabeza se ha convertido en un órgano cualquiera, conmutable por cualquier otro (según la concepción liberal y sus herejías republicanas y socialistas). En la práctica este último esquema significa que cualquiera puede gobernar con tal de que su gobierno sea como el que pudiera ejercer otro cualquiera de los miembros del cuerpo.Así como el rey era el *sponsus* de la república, el mandatario democrático moderno *responde* ante sus pares de que todo lo que hace mientras se mantiene transitoriamente a la cabeza del cuerpo político es lo mismo que haría cualquier otro miembro si le hubiese correspondido ocupar el lugar de la cabeza; aquí radica la esencia de su soberanía delegada y de su responsabilidad.

La moral deuterofisita está cortada por el mismo patrón que la representación política propia del liberalismo democrático y nada tiene esto de extraño, pues la una y el otro derivan de ancestros teológicos comunes. La comunidad universal de los sujetos morales deuterofisitas y la particular de los ciudadanos de un Estado democrático moderno son, desde luego, rigurosamente homólogas en su concepto. No en vano, la superioridad que esta clase de estados suele atribuirse respecto a otros presentes o pasados radica en su mejor condición «moral» y esto significa que la obediencia que reclaman para sí y su eventual autoridad para atacar a otros estados se funda en que constituyen una suerte de espejo imaginario de la comunidad moral universal. Se llamará entonces «ciudadano» a aquel cuya vida civil consiste en intercambiar responsabilidades con sus iguales, ya sea que le toque la parte activa o la pasiva de la representación. En cualquier Estado moderno que aspire a una legitimidad racional, ilustrada y secular, es esencial que los súbditos crean firmemente en estas concepciones y se vean a sí mismos como verdaderos ciudadanos, esto es, como miembros de un único cuerpo místico laico cuya cabeza está al mismo tiempo en todas partes. Sin la responsabilidad moral deuterofisita, la política moderna quedaría

desprovista de defensa retórica y tendría que buscarse otras fuentes de legitimación.

Así pues, el yo moderno, examinado desde el punto de vista moral, exige la muerte del rey de la teología política tradicional y hereda los restos de sus atributos. Por un lado el yo de la moral moderna es la unión (y también la separación) de un cuerpo natural propio y una naturaleza moral compartida; por otro es un miembro intercambiable por cualquiera de los demás de un cuerpo moral común en el que todas las partes tienen la misma jerarquía. [73] Lo que se llama responsabilidad moral es en puridad el lazo que une por un lado las dos naturalezas del yo y por otro a cualquier yo con todos los demás. No en vano, la responsabilidad consiste en dar cuentas ante los otros y en no consentir que las tendencias protonaturales de uno se desmanden de sus potencias deuteronaturales. Para ser cabalmente responsable, uno necesita tener sus dos naturalezas disciplinadamente uncidas y estar atado a sus iguales con los mismos lazos con que ellos lo están a uno. En la teología política y en su secularización se esconde seguramente la lógica inconfesa de la responsabilidad.

Que la responsabilidad moral se tome a veces como un deber «sagrado» constituye ciertamente una hipérbole, pero totalmente legítima y muy fácil de entender. Para la modernidad secularizada, lo sagrado solo puede decirse entre comillas y bajo alguna figura retórica, pero eso no significa que pueda dejar de decirse. Cuando se afirma de ciertos deberes que son «sagrados» se da a entender que ningún genuino deber puede ser sagrado en sentido estricto, pero que, en caso de haber alguno que se acerque a dicha condición o que ocupe el lugar de aquellos que antes lo eran, habrá de ser, sin duda, el de no faltar a las responsabilidades morales a que uno está sometido. Lo sagrado solo puede decirse, así pues, en sentido hiperbólico, aunque es sabido que las hipérboles, como todas las figuras, pueden desgastarse, haciendo que se olvide su condición figurada. En los más dulces sueños del buen burgués liberal, filantrópico, consciente, ilustrado, justo y benéfico, ninguna otra cosa podría merecer la calificación de sagrada, salvo quizás por analogía con ella.

6. Naturaleza, modelo y copia

En un par de pasajes de su memorable ensayo sobre la interpretación figural, Erich Auerbach se refirió a la oposición paulina, de la que se hizo eco Agustín de Hipona, entre *figura* y *natura*. [74] Una vez consumado el juicio final, dice Agustín, «deja de existir este cielo y esta tierra, y entonces comenzarán a existir un cielo nuevo y una tierra nueva», pero «este mundo no pasará por destrucción sino por transformación». [75] Así pudo recomendar el africano, citando a Pablo: «La figura de este mundo pasará, pero no quiero que penséis en ello: es la figura, y no la naturaleza, la que pasa». [76] En latín, *figura* y *natura* se prestan por morfología y fonética a una oposición que en griego (*skhêma* y *phýsis*) no es tan llamativa, pero en uno y otro caso figura y naturaleza se oponen en que la *figura* es el resultado de darle forma a algo, de ahormarlo en un molde o cuño quitándole la plasticidad que tenía cuando era una materia informe, mientras que la *natura* corresponde a lo que la cosa es por nacimiento y en su origen. El mundo para Pablo tiene, pues, naturaleza que le corresponde de manera genuina y esencial y no se extinguirá con el juicio pero adopta figuras perecederas que van pasando. Esta noción de *figura* es la que aparece en todo el ensayo de Auerbach como anticipación o «prefiguración» de acontecimientos posteriores, según ocurre con las *figuras* del Antiguo Testamento que anticipan episodios de la vida de Cristo y, en general, con cualquier presagio de acontecimientos futuros contenido en los textos sagrados. Para Dios los tiempos son simultáneos y nada tiene de extraño que unos episodios históricos guarden semejanza con otros; el tiempo es en realidad un despliegue de figuras que van anunciando otras posteriores, una diacronía de representaciones figuradas de hechos que a los ojos de Dios son únicos y presentes, distintas *figurae* de una única *natura*.

Pero esta oposición entre la figura y la naturaleza está llena de complicaciones y de ambigüedades, tantas y tan profundas que amenazan con borrarla o por lo menos con debilitarla severamente. Por lo pronto, como ya se ha visto, es muy antigua la identificación de la naturaleza de una entidad con su forma, y desde luego la forma y la figura son términos próximos que muchas veces resultan equivalentes. [77] Nadie cometería, sin

embargo, el error de suponer que *figura* designaba en el latín clásico o en el de la patrística la verdadera forma de una cosa en el mismo sentido en que Aristóteles hablaba de la forma de algo como su naturaleza. Que el término se usase para designar lo que desde entonces la retórica ha llamado «figuras» el discurso *figuratus* por oposición con el llano y directo, *carens figuris*, en el que las palabras se toman en sentido literal o «natural» [78] muestra muy a las claras que la *figura* de algo no era para la cultura romana la forma genuina de la cosa, sino más bien cierta manera de presentarse anómala y desviada, y casi siempre espuria. La figura es una duplicación sustitutiva; es la copia de un original ausente o latente y alimenta siempre la sospecha de infidelidad y de traición o *deformación*.

Nada tiene de extraño que el verbo *fingere*, del que deriva *figura*, perviviera con sentido principalmente peyorativo: la *figura* y la *fictio* son productos del fingir que muchas veces pueden confundirse. *Figura* es, en efecto, un término fronterizo y ambivalente: puede equivaler a «forma» (y entonces seguirá acumulando ambigüedades) pero también a «ficción» y a «fingimiento»; las figuras no son, por lo general, tranquilizadoras y quizá la fuente de ese desasosiego está en que constituyen, antes que cualquier otra cosa, *una forma probablemente deformada*. La figura es una duplicación y las duplicaciones son sospechosas siempre, porque el tener dos cosas suele equivaler a tener una buena y otra mala. Lo que distingue a la vera forma de la mera figura es que la primera no requiere nada más que ella misma, mientras que la segunda exige algo más, a saber, aquello de lo que es figura, lo cual implica degradarse a una condición vicaria propiamente *secundaria* en su más pleno sentido, a una *doblez* que muy bien pudiera serlo en manera doble: duplicación por un lado y solapamiento o engaño por otro. Naturaleza y figura son formas, pero solo la primera es siempre genuina, porque la segunda puede ser una deformación engañosa.

Si Pablo y Agustín no hubieran hallado el modo de distinguir netamente la naturaleza y la figura, el destino del pensamiento occidental habría sido muy distinto del que fue. En Calcedonia se consagró la idea de una naturaleza doble para Cristo y se abrió el portillo para que la naturaleza en general pudiese estar siempre duplicada, pero semejante doblez heredaba sin querer el supuesto de que, allí donde hay dos naturalezas, solo una lo es en su plenitud y la otra se limita a ser figura o copia. [79] La ontoteología

occidental parece obligada a afirmar al mismo tiempo que la naturaleza es doble y que es una, y la única manera de hacerlo estriba en postular una jerarquía en virtud de la cual la naturaleza genuina prevalece sobre la figurada. Si la metafísica de Occidente hubiese sido fiel del todo a ese piadoso propósito, nunca habría consentido que la *natura* y la *figura* se dislocasen y la primera acabara teniendo que concebirse como la figura de una figura. Pertenece a la ortodoxia del pensamiento occidental el creer que semejante dislocación no se ha producido nunca o solo se ha dado en momentos de error y desvarío. Allí donde la duplicidad de naturalezas se sostiene en serio suele pretenderse, en efecto, que una de ellas tenga neta prioridad sobre la otra, y que la subordinada o secundaria constituya una suerte de copia de la primera o un seguimiento de su ejemplo; esta ha sido, desde luego, la pretensión de casi todos los pensadores que han recurrido a naturalezas paralelas o engastadas. [80]

Pero pretender que se salve siempre la prioridad no es, ciertamente, lo mismo que lograrlo. De hecho, ninguna ampliación, ensanche o duplicación de la naturaleza deja intacto, como ya ha habido ocasión de ver, el material con que se había empezado.Al desdoblarse, la naturaleza deja a menudo de ser *la* naturaleza, pasa a ser una entre otras y ni siquiera puede tomarse como la primera de todas, porque la prioridad se convierte en seguida en cosa relativa. Semejante convencimiento fue expresado con toda claridad por Pascal cuando dejó anotado lo siguiente:

> La costumbre es una segunda naturaleza que destruye la primera. Pero ¿qué es naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que la naturaleza no sea por su parte más que una primera costumbre, del mismo modo que la costumbre es una segunda naturaleza. [81]

Lo que le ocurrió a Kant con la naturaleza arquetípica y la ectípica es un ejemplo muy elocuente de este fenómeno: para que la naturaleza sensible pueda ser pensada como una copia de la inteligible, antes hay que haber tomado a la primera, según se ha visto ya, como «tipo» de la segunda, si bien solo en lo que atañe a la «forma». La conclusión que cae por su propio peso es que, si lo esencial de la naturaleza (de toda naturaleza concebible) es su forma, y si dicha forma tiene que estar presente por igual en todos los desdoblamientos para que el resultado de ellos siga siendo naturaleza, entonces ya es ocioso preguntarse por la prioridad. Que una naturaleza fuese la primera querría decir que mostraría su forma de manera más

genuina que las otras naturalezas, pero eso llevaría a afirmar que las otras aún estarían carentes o menesterosas de forma, cosa del todo inaceptable, porque la forma no es algo que pueda darse de manera precaria o titubeante y a lo que quepa enmendar o perfeccionar, sino que, en caso de ser algo, tiene que ser la misma para todas las naturalezas, sin variación de una a otra. Si dos o más entidades diferentes tienen la forma en común, la diferencia de jerarquía entre ellas se deberá a lo que fuere, pero en ningún caso a la forma. Entre naturalezas que comparten forma no cabe prioridad desde el punto de vista *moral* porque ese punto de vista es exclusivamente formal. El descubrimiento de que la herencia de Calcedonia obliga, más tarde o más temprano, a desobedecer o a pervertir el mandato paulino de no confundir *natura* y *figura* no fue obra de ningún réprobo ni de ningún autor marginal, sino del mismísimo Kant en la *Crítica de la razón práctica*. [82]

Algo puede, por tanto, tener naturaleza doble o pertenecer a dos naturalezas sin que quepa determinar con claridad cuál es la primera y cuál la segunda, porque en rigor las dos pueden fungir como segunda y primera: cada una de ellas es, en efecto, secundaria con respecto a la otra o secuaz suya; sigue a la otra como si fuera su séquito, de modo que la otra resulta ser primera, pero esto solo es cuestión de por dónde se haya empezado a contar, porque en seguida quedará claro que el otro comienzo posible era igualmente lícito (o igualmente indebido, según se prefiera).Tal cosa condice muy mal con una poderosa creencia tácita del saber de Occidente, un supuesto tan insidiosamente soberano y tan difícil de eludir que parece estar afincado en las cercanías del principio de razón, si no mezclado con él. En efecto: que cada entidad tiene su propia naturaleza, privativa suya y discernible de cualquier otra, y que nada hay sin naturaleza son dos principios fundacionales de la ontoteología occidental, dos dogmas que parecen llevar de manera franca a la exigencia de que cada entidad tenga una naturaleza *y una sola*, pues si tuviera dos aún se habría de decidir cuál es la genuina y prioritaria y cuál la secundaria y derivada. Siempre que esto último pudiera lograrse con claridad, no habría inconveniencia ninguna en hablar de dos naturalezas o de más de dos, porque entonces la segunda (y la tercera con respecto a la segunda, y así sucesivamente) sería solo naturaleza en sentido figurado y no pleno: mera figura y duplicación vicaria con acatamiento de la más recta jerarquía. Pero esto es precisamente lo que la moral deuterofisita moderna rompió con insolencia sin saber del todo lo que

hacía, porque a partir del momento en que aquello que acabó llamándose moral se erige en una naturaleza paralela, llamada a convertir a la naturaleza física en feudo suyo y a hacer responsable a esta de todos los actos de desobediencia que quiera propiciar, ya no hay manera de restablecer una jerarquía inequívoca y las cosas quedan condenadas a obedecer a dos señores a la vez y a sufrir los estragos de una naturaleza doblada, desgracia quizá peor y más ominosa que la ausencia total de naturaleza.

La moral deuterofisita no desnaturaliza a los animales humanos, pero sí les impone dos naturalezas a menudo opuestas entre sí y les prohíbe emanciparse de cualquiera de ellas. La conciencia de que uno tiene que legislarse autónomamente sin cesar de promulgar nunca la ley racional a la que sin interrupción ha de someterse irá acompañada, desde luego, de la conciencia de que uno es parte del mundo inexorable que las ciencias explican con éxito gracias a la racionalidad que les es propia. [83]

La moral deuterofisita trastorna el orden de las naturalezas sin que quepa determinar ya, según se ha visto, cuál es la primera y cuál la segunda, pero eso no significa en manera alguna que las dos naturalezas engendradas por dicha moral sean simplemente dos *versiones* más o menos compatibles la una con la otra o dos esquemas o modelos *opcionales* del mundo. Nunca se insistirá lo bastante en que las dos están peleadas entre sí y no pueden maridarse ni cohonestarse, porque no son dos figuras o modos de algo distinto a ellas (de una hipotética tercera naturaleza que entonces sería en puridad la primera), sino entidades mutuamente irreductibles, modelo y copia que no cesan de intercambiar sus papeles, pero que nunca lograrán copiarse con fidelidad, como un borracho que se apoya en otro borracho creyendo los dos que el otro está sobrio.

Antes de que la relación entre la naturaleza y sus figuras se trastornase del todo, había regido sin disputa el supuesto de que el original es siempre por esencia preferible a la copia, de manera que esta solo puede sustituir a aquel si aquel se ha perdido o se encuentra ausente, y la copia solo puede cobrar valor por delegación del original, tratándose siempre de una dignidad vicaria y subrogada, menesterosa de origen y deudora de un préstamo que nunca podrá devolverse. La primacía ontológica de lo original es también

preeminencia estimativa, porque el valor de cualquier entidad se degrada inexorablemente al reducirse a figura; al alejamiento de lo originario se lo llama, no en vano, *degeneración* y las cosas degeneran con sus sucesivas copias hasta rebajarse y desgastarse del todo. Como es notorio, este supuesto sólo puede mantenerse si se cree que la imitación lo es siempre de la copia respecto del original y nunca a la inversa, que siempre está claro cuál es el arquetipo y cuál el ectipo, que la figura lo es porque representa o imita a la naturaleza y que la naturaleza es tal porque puede haber figuras que la imiten o representen. En algunas ocasiones, además, lo imitado tendrá conciencia de la imitación y podrá autorizarla o desaprobarla, a veces de manera inapelable; se supone entonces que lo imitado tiene autoridad bastante para decidir qué es una copia suya y qué no, y cuáles son las copias que consagra como aptas (las copias en las que, no en vano, *se reconoce*) y las que desprecia como ineptas. La autorización y la desautorización son las dos maneras en que el original puede responder a la copia cuando está en condiciones de dar respuesta.

O tal cosa es, por lo menos, lo que hay que suponer si se cree que, en efecto, la copia es lo secundario y el original lo primero. Pero no son esos, desde luego, los únicos efectos que la imitación puede tener sobre el original. Porque cuando este es un ser dotado de conciencia resultan frecuentes los casos de imitación inversa o *antimímesis*: aquellos en los que, a sabiendas o no, el original imita en mayor o menor grado, en todo o en parte, a la copia de que ha sido objeto, ya sea que la apruebe o que la repudie. Es esta la vieja tesis, hecha célebre por Oscar Wilde, de que la naturaleza imita al arte, [84] otra manera de describir el dislocamiento de naturaleza y figura en que se resuelve la historia de una y otra noción. Si la naturaleza imita a sus figuras o por lo menos trata de hacerlo y la primera naturaleza a la segunda, los ordinales pueden invertirse y ninguna ordenación será definitiva. Un mundo en el que la antimímesis resulta tan frecuente no es demasiado hospitalario para naturalezas celosas de su primacía.

El dogma conforme al cual siempre puede reconocerse la primacía de lo natural sobre lo figurado se fundaba, entre otros, en el supuesto de que toda figura es por un lado la expresión de un triunfo y, por otro, de un fracaso. Para que algo sea figura de otra cosa es necesario en primer lugar que haya

un grado reconocible de semejanza entre la figura y lo figurado o que, por lo menos, la figura tenga que verse como algo que remite a lo figurado, que se refiere a ello o que lo mienta, menciona o alude, aunque sea de manera enigmática o irónica y no quepa propiamente determinar qué es lo que quiere figurarse. Pero, desde luego, es necesario también que haya en la figuración un grado mayor o menor de fracaso. La figura absolutamente perfecta no sería figura sino suplantación y le quitaría a lo figurado su condición natural sin poder apropiársela del todo. La perfecta figura se confundiría totalmente con lo figurado y constituiría una de las expresiones de insolencia metafísica más desordenadas que cupiera imaginar. [85] Porque lo que desea el aspirante a la figura perfecta y lo quiere con toda la melancolía que producen los deseos imposibles y a veces con toda la perversión que puede llegar a acompañarlos es que el principio de la identidad de los indiscernibles pierda su vigencia y que, por tanto, pueda construirse algo idéntico en todo a su modelo, salvo en número. Es fácil advertir, sin embargo, que la figura perfecta no constituye propiamente una figura. Por fortuna para quien intenta esta empresa, la vigencia del principio de la identidad de los indiscernibles asegura que siempre habrá alguna diferencia que hallar, aparte de la numérica, entre la figura y lo figurado. La condición de figura necesita, por tanto, del fracaso en la identificación. Reconocer algo como figura de otra cosa implica poder señalar en qué no se parece a lo figurado y en qué fracasó la figuración, con una derrota que en realidad es su triunfo.

Conforme a una larguísima tradición de pensamiento cuyos orígenes resulta cómodo atribuir a Platón, la copia es inferior al original no solo porque fracasa en su empeño de coincidir con él sino, sobre todo, porque semejante frustración es de sobra merecida. La copia se tiene bien ganado su fracaso por querer equipararse al original y suplantarlo, de manera que todo acontece conforme a lo que exige la justa ordenación del mundo. Las imitaciones se quedan siempre cortas y nunca logran todo lo que se proponen (si lo lograsen se vendría abajo, desde luego, el orden natural de las cosas), pero sí que triunfan en una parte nada desdeñable de sus propósitos y por eso son piedra de escándalo para la tradición platónica o platonizante. Son lo que queda de una soberbia impía a la que cierta providencia logró castigar consintiendo que perviviesen tan solo las huellas del fracaso. Como esas huellas son muchas veces gratas a la vista y a la

fantasía, es habitual olvidar su condición frustrada y apreciarlas como una clase especial de bienes en los que ya no importa su falta de coincidencia con el objeto imitado, sino el parecido que ostentan a pesar de dicha falta, unido a los numerosos adornos y encantos que la copia tiene y de los que el original carece. La bondad formal de la copia o figura la que se da cuando el parecido al original es muy grande y cuando más ha triunfado, por tanto, la figuración o, si se quiere, cuando menor ha sido su fracaso va siempre de la mano de su maldad estimativa: la perfección de la figura no disminuye su falsedad, sino que la acrecienta, y cuanto más cerca esté la figura de poder confundirse con el original tanto mayor será su miseria y su perversión. A menor fracaso formal, mayor desafío a la vigencia del principio de identidad de los indiscernibles y mayor frustración de tan funesto deseo.

Esta concepción platonizante, tan poco benévola en apariencia con la figura y sus propósitos, le regala a la figuración, sin embargo, perfecciones que quizá no merezca. Obsesionada con la maldad estimativa y con la perversión ontológica de la copia, convierte a semejantes maldad y perversión en hijas del triunfo formal, olvidando que una victoria así le está negada a la copia y confiriéndole, por tanto, glorias con las que ella no habría soñado nunca. Es el sempiterno engrandecimiento del mal que practica quien le tiene miedo: los atemorizados por los peligros de la figuración conciben unas figuras mucho más perfectas de lo que son y llegan a imaginarlas exitosas del todo; libres, por tanto, en su espantable maldad, de las imperfecciones y fracasos que las convertirían en figuras frustradas. La figura formalmente buena es estimativamente mala y ontológicamente perversa, pero eso no la libra de ser tanto mejor desde el punto de vista formal cuanto más se acerque a su modelo: la perversidad y la maldad son un indicio seguro de que la figura es «buena» como figura, aunque se trate de un uso irónico o antifrástico de la palabra «bueno». [86] El platonismo rinde, en efecto, un homenaje excesivo e inmerecido al triunfo «formal» de las figuras y muchos antiplatónicos se han contagiado de este prejuicio de manera francamente lamentable.

Pero, si bien se mira, lo que convierte a una figura en algo digno de aprecio *como figura* no es lo que los platónicos creen ni han enseñado a creer a otros. La buena figura ahora ya no en el anterior sentido antifrástico de «buena», sino en uno libre hasta donde quepa de adherencias platónicas

no lo es por su parecido con el original sino por cierta clase de diferencia respecto de él, una diferencia gracias a la cual la figura adquiere dignidad propia y derecho a ser vista y en su caso disfrutada y apreciada por sí, como algo que, aun pareciéndose más o menos a otra cosa, tiene valor bastante para no reducirse a la cosa representada. La figura excelente se reconoce en rasgos que lo imitado no tiene, aunque quizá debería tener, rasgos nunca vistos, pero que por un raro encantamiento parece como si hubieran llegado a verse alguna vez, tan persuasivamente pintados que a veces pasan a atribuírsele al original por antimímesis, como si ya solo cupiera ver el rostro de alguien por medio de un retrato suyo que en más de un aspecto le traiciona.

La figuración memorable acontece, por tanto, cuando ciertas diferencias entre el original y la copia obligan a ver a aquel como una figura cuya naturaleza es copia. Lo esencial de la figuración no radica ni en que haya una naturaleza inequívoca y una inequívoca figura que no pueden confundirse entre sí ni tampoco en que la relación entre la figura y lo figurado sea tanto más perfecta cuanto menos se adviertan las diferencias entre la una y lo otro. Radica más bien en lo contrario: en que la condición de la naturaleza y la de la figura pueden y deben alternarse y en que la figuración no es una clase de correspondencia sino de fracaso en el corresponder o de introducción de elementos que no corresponden a nada. En realidad, la idea misma de naturaleza se funda en una duplicación imperfecta y en la reversibilidad de dicha imperfección, y nadie debería ver motivo de escándalo en ello. Si se repara un poco, la forma de responsabilidad que tiene la naturaleza como un sistema de objetos que exigen conocimiento y que se someten a él es siempre la de una responsabilidad defectuosa o frustrada. Si aquellas exigencias se satisficieran del todo y si este sometimiento fuera pleno no habría propiamente naturaleza: quien pronuncia esta palabra da por sentado que siempre quedan exigencias incumplidas y reductos sin someter, de manera que «naturaleza» es más bien el nombre colectivo de todos esos incumplimientos y desobediencias: el eufemismo más disimulado que se conoce para designar a una terca y pertinaz colección de desajustes. La naturaleza es en verdad el conjunto de todos los desajustes encontrados y por encontrar, un conjunto que no tiene nada exterior a lo que acoplarse y que tampoco se ajusta adecuadamente consigo mismo. El concepto de

naturaleza se inventó para designar al mismo tiempo el conjunto de todas las cosas en cuanto sujetas a un orden y cada una de ellas en cuanto correspondientes a una casilla o función de ese orden común, pero la verdad del concepto se burla cruelmente de las intenciones de quienes lo inventaron. Con los materiales que se emplearon en la fabricación del concepto de naturaleza difícilmente podía resultar lo que se pretendía de él.

7. El arte del desacoplamiento

A ningún lector de Marco Terencio Varrón tiene que sorprenderle que la correspondencia y la responsabilidad provengan de palabras *fingidas*, resultantes de adaptar otras de cuyo sentido tratan de apropiarse como quien saca copias de un original. Por lo que razonablemente cabe colegir, el original en que se inspiraba quien forjó la idea de responsabilidad era el de unos lazos o esposas de formidable vigor que ataban a alguien a sus palabras y a quien las oía, sin que ni el hablante ni el oyente pudieran evadirse de semejante vínculo. La responsabilidad se dice de manera figurada, pero no parece posible rescatar el sentido recto en el que se originó sin contaminar peligrosamente ese manantial. Entre el origen de una palabra y sus derivaciones más o menos inesperadas hay lazos muy poderosos, porque toda palabra que no sea por sí misma ancestral tiene sus correspondientes orígenes y a ellos responde. Sin embargo, el responder y el corresponder son más bien nombres eufemísticos de sus respectivos o correspondientes fracasos, de manera parecida a lo que ocurre cuando la sección de un periódico en la que se habla de enfermedades se denomina pudorosamente «Salud». Si bien se mira, la palabra «responsabilidad» es el resultado de llamar salud a cierta clase nada benigna de enfermedades.

Desde que triunfó la moral moderna, todos somos como hasta entonces habían sido los reyes: seres con dos naturalezas casadas la una con la otra.Aunque, a diferencia de lo que ocurría con los dos cuerpos del monarca, nuestras dos naturalezas están perpetuamente peleadas entre sí.Tratan, desde luego, de copiarse mutuamente y ya no se sabe cuál es la primera y cuál la segunda, pero ninguna reconoce a la otra como una copia fiel. La moral deuterofisita soñó con que la naturaleza física llegase a corresponder a la naturaleza moral, aunque tiene que contentarse con que responda de sus faltas de parecido. Las dos naturalezas se dividieron para poder celebrar una conciliación gloriosa y hasta unos esponsales eternos y fecundos, pero el anhelado matrimonio no da muestras de consumarse y son muchos quienes lo juzgan nulo. Llamamos responsabilidad moral a las explicaciones que la primera naturaleza ha de darle a la segunda por no corresponderse con ella, por no copiar fielmente a su modelo y por fijarse

en otros o en ninguno, pero también a las de la segunda por no haber sido capaz de doblegar a la primera. Y, si bien se mira, cuando la segunda naturaleza fracasa en su misión lo hace por no ser naturaleza tanto como debería: no logra doblegar a la primera porque no ha logrado copiarla adecuadamente. De lo que responde es de no corresponder, porque si hubiera habido correspondencia no habría hecho falta responsabilidad. [87]

Cuando a uno se le piden responsabilidades hay dos maneras de salir airoso del apuro: o se logra convencer de que contra lo que erróneamente creía el acusador sí que ha habido correspondencia o se muestra, por el contrario, que no la hubo, pero que la falta en cuestión es justificable. Si no hubiera faltas de correspondencia justificables, el juego de la responsabilidad no podría darse: sería un mero arte de medir, consistente en ver si quien pide responsabilidades ha calibrado bien o mal la medida de lo exigido. Pero justificar el fracaso de la correspondencia de la primera naturaleza con la segunda consiste tan solo en mostrar que el fracaso es *excusable*, y eso significa persuadir de que uno no pudo en realidad hacer nada o casi nada distinto de lo que hizo, o bien de que ignoraba lo que hacía o estaba seriamente confundido sobre ello. Hay, sin duda, otra manera de excusarse, que es el acto de contrición: uno reconoce que obró mal y que no tiene excusa y busca que ese reconocimiento apesadumbrado se convalide por las excusas o por las razones que no puede dar; esto es a lo que se llama presentar disculpas, unas disculpas que a veces irán unidas a la voluntad de reparación y otras veces no. Ahora bien: presentar buenas excusas es mostrar que uno se atuvo a la primera naturaleza y no a la segunda y que no pudo hacer otra cosa por imposibilidad, por incapacidad, por ignorancia o por confusión: que lo que hizo se debió a causas que no dejaban escapatoria, causas ajenas a la *voluntad* de uno o a los poderes que uno tiene en cuanto poseedor de una segunda naturaleza o miembro de ella. Dicho de otro modo: las circunstancias del mundo obligaron de una manera que impedía seguir cualquier otra obligación.

La naturaleza moral es un robusto sistema de obligaciones, pero la naturaleza física proporciona un conjunto de exenciones o escapatorias de la naturaleza moral, no menos vigoroso, que atempera la desmesura de sus propias pretensiones y justifica llegado el caso sus incumplimientos. Cuando alguien dice «no pude hacer otra cosa» o «no sabía lo que hacía»,

introduce una excepción en la ley moral, en una norma que tiene vigencia siempre, salvo precisamente cuando uno no pudo hacer otra cosa distinta de la que hizo o cuando no sabía qué estaba haciendo, es decir, cuando le ampara el fuero *especial* de la primera naturaleza. Se abre entonces un estado dentro de otro estado, pero el que se abre es el que ya estaba abierto al principio de todo (o en lo que se creía que era el principio). La segunda naturaleza era un régimen excepcional dentro de la primera, pero ahora la primera pasa a ser una excepción en la segunda: de pronto resulta que la naturaleza física proporciona justificaciones y hace excepciones a leyes que sin ella serían ciegas e inflexibles, moderando la brutalidad de la moral y civilizándola.

Así pues, solo puede haber responsabilidad cuando no hay correspondencia, aunque la flecha de la responsabilidad es reversible: se responde de la falta de adecuación de la primera naturaleza a la segunda, pero también al revés. Que uno no tenga excusa significa que tiene que seguir respondiendo, quizá ya para siempre, de que su conducta no tuvo determinación natural, de que hizo lo que hizo pudiendo haber hecho otra cosa y sabiendo lo que hacía (o de que, aunque estuvo limitado a una sola opción, hizo lo mismo que si hubiera disfrutado de varias). [88] Lo que uno desea para salir airoso de la petición de responsabilidad -y lo desea con la fuerza más compulsiva del más arrebatador de los deseos- es haber estado tenazmente sujeto a la naturaleza física como lo está una piedra o un molusco pegado a una piedra. Quien busca excusas busca que la naturaleza física restablezca su virtud moral, mientras que quien no las encuentra es castigado por carecer de toda justificación, vale decir, por no haber sido un instrumento inerte en manos de las circunstancias.

Que alguien se excuse y triunfe con su excusa quiere decir que, sin salirse del juego de las razones propio de la segunda naturaleza un juego en el que a todos se nos tiene por sujetos a las normas que libremente nos hemos dado y por dueños de acciones sometidas a esas normas, apela sin embargo a leyes que no se ha dado él y a acciones de las que no ha sido dueño; lo que en la segunda naturaleza constituye una infracción no es más que cumplimiento ordinario en la primera, y ciertamente uno no es el culpable de que las dos naturalezas anden desacompasadas. Pero alegar una excusa y usarla como justificación, que es lo que quiere decir alegar una

excusa implica atenerse a razones y no simplemente ponerse en manos de las causas. Quien se excusa por algo trata de convalidar las leyes de la primera naturaleza como cosa aceptable en la segunda, quiere que las causas se acepten como razones y quiere, en definitiva, que dentro del reino menor de las justificaciones que se constituyó como un dominio especial del reino de las causas brutas, una jurisdicción en la que a estas causas ya no se les prestase atención se instituya una provincia en la que sí quepa esgrimir causas protonaturales (leyes del reino más grande) como si fueran razones deuteronaturales (leyes del reino más pequeño). Por supuesto, tal cosa no significa ni puede significar disolver al reino menor en el mayor: lo único que significa es instituir dentro del menor una excepción reduplicada. Esgrimo *aquello que me pasa* como algo que puede dar o quitar justificación a *aquello que hago*, es decir, convierto a lo que me pasa que como tal solo es miembro de la naturaleza física, al igual que lo que le pasa a un erizo o a un terrón de azúcar en algo que está en el mismo plano y nivel de lo que yo hago y dejo de hacer, esto es, que *forma* parte de mi segunda naturaleza y no solo de la primera.

Vista desde la naturaleza física, la naturaleza moral es una provincia foral suya en la que las leyes comunes comparten vigencia con otras privativas de la provincia, una provincia en la que no solo hay que caer hacia abajo y no hacia arriba, sino también ser justo y benéfico y no tramposo y mezquino y actuar casi siempre contra los impulsos *naturales* de uno. No hace falta insistir en que las leyes de la naturaleza moral tienen que afirmarse como si tuvieran que convertirse en leyes físicas; eso es precisamente tratar de moralizar el mundo. Pero, vista desde la naturaleza moral, la naturaleza física resulta ser, al mismo tiempo y sobre todo, un inagotable repertorio de excusas, un vastísimo conjunto de excepciones y de exenciones, de circunstancias atenuantes y eximentes que, no en vano, *forman parte* de la moral como limitadoras de la vigencia de sus leyes. Cada naturaleza mira a la otra como una rival con la que tiene que compartir vigencia en cierta parte, mayor o menor, de su territorio, y en esto ninguna de las dos es más fuerte que la otra. La naturaleza moral impone sus leyes en la jurisdicción propia, que es la de la interioridad humana, pero esas leyes llevan incorporado un copioso aparato de excepciones, que son las que propiamente fundan la institución de la responsabilidad.

De no haber excusas que esgrimir, la responsabilidad no existiría. Si no viéramos la naturaleza como algo que nos puede servir de excusa o de alibí en las molestas tesituras en que alguien nos pide responsabilidades, no tendríamos la naturaleza que tenemos. El vigente concepto de la naturaleza física es una secuela de la institución de la responsabilidad: aquello que no podemos cambiar y que puede cambiarnos a nosotros, aquello de lo que no respondemos y que puede eximirnos de tener que responder. La naturaleza física resulta ser el hueso que uno no puede morder sin mellarse, aquello que se resiste a cualquier intento de ensanchar el conjunto de lo que puede ser de otra manera, el dominio en el que la voluntad humana fracasa. La primera naturaleza es entonces *un resto*: es el residuo que la segunda deja sin dominar. Que una y solo una naturaleza sea fundante y primera y la otra fundada y segunda resulta imposible a partir del momento en que las naturalezas tratan de copiarse mutuamente; de ese momento en adelante, ya no hay manera de llevar la cuenta de por dónde se empezó. No tendríamos naturaleza si no tuviéramos dos que se esfuerzan en vano en corresponderse entre sí, ni tendríamos responsabilidad si no supiéramos cómo pedir cuenta de los desajustes de ese corresponderse. Pero todo esto excluye que una naturaleza sea la primera y la otra la segunda, y no porque al lograr asemejarse entre sí queden confundidas o indiferenciadas, sino porque la esencia de cada una de ellas consiste y consiste por igual para las dos en su desacoplamiento con la otra.

Se llama responsabilidad, en suma, a lo que se pide o exige cuando se ha dado cierto fallo de correspondencia entre lo que tiene que ser y lo que ha sido. Y la responsabilidad no se habría inventado si, por lo menos en algunos casos, la correspondencia perdida no pudiese restablecerse por medio de reparaciones, haciendo que la primera naturaleza volviera a atenerse a la segunda. Pero esos casos son muy pocos al lado de aquellos en que la reparación no es posible. A estos últimos también se los llama, sin embargo, casos de responsabilidad y en ellos no se trata propiamente de reparar nada, sino de ofrecer algún tipo de *satisfacción*. La responsabilidad es, como los duelos, un juego entre personas a las que se supone capaces de satisfacerse mutuamente. Y, como ya se ha visto, uno puede ganar de dos maneras en el juego de la responsabilidad: con la victoria contundente de quien logra dar buenas razones de lo que hizo y muestra con ello que la exigencia no era pertinente o era excesiva, y con la victoria modesta y poco

gloriosa de quien sólo logra dar excusas. Después de uno y otro tipo de victorias, el juego de la responsabilidad se declara terminado por esa vez.

Es llamativo, sin embargo, lo que algunas veces se dice de quien ha ganado en ese juego: de un modo que nadie encontrará extraño, diremos que fulano, a quien atribuíamos responsabilidad en cierto hecho, *no la tiene*, es decir, que *no es responsable* de ello. [89] Jugar a la responsabilidad es procurar que a uno se lo libre de ella, que se determine que uno no es responsable, aunque conviene añadir en seguida que ese no ser responsable es justamente lo contrario de ser *un irresponsable*. [90] Esto último no se dirá nunca de quien gana, sino de quien no juega limpio, abandona el juego o sigue defectuosamente las reglas. Si soy un irresponsable porque me niego a dar razones o porque muestro que no me preocupa lo que hago, eso no me quita responsabilidad, sino que me la aumenta. Cuanto más irresponsable sea, más responsable seré, porque cuanto más irresponsable me haya mostrado, más responsabilidades van a poder pedírseme por ello. Para ganar en el juego, uno tiene que ganarse la calificación de «no responsable» y al mismo tiempo tiene que haber acreditado aprecio por el juego, aprobación de sus reglas y disposición a seguir jugando en ocasiones futuras: uno tiene que haberse mostrado, en suma, como *una persona responsable*. [91]

El reparto del significado entre todos estos términos es suficiente para acabar con la paciencia de cualquier amigo del orden en las palabras, pero no es ni mucho menos una anécdota sin importancia. Porque resulta que la responsabilidad, piedra angular de la acción humana y del conocimiento del mundo, es un concepto paradójico que se asienta en cimientos temblorosos. El ejercicio de la responsabilidad aspira, al parecer, a librarse de cierta carga, pero mostrando que uno la llevaría consigo de buen grado si así le correspondiera. Lo que busca la persona responsable es merecer la calificación de «no responsable» dando una satisfacción que la exima de tener que someterse a nuevas responsabilidades. Si de una vez por todas alguien pudiera dar una satisfacción que lo librara de estar sujeto a cualquier responsabilidad futura, eso sería el triunfo más glorioso que cabría lograr en el juego de las responsabilidades. Sin embargo, un propósito así sería paradójico y hasta escandaloso desde el punto de vista *moral*. Haber respondido de una vez por todas significaría quedar exento de

responsabilidad, es decir, tener licencia para hacer cualquier cosa, algo que no puede querer la segunda naturaleza de nadie. Pero, por fortuna o por desgracia, nadie queda nunca libre de *toda* responsabilidad. Cualquiera que moralmente se precie tiene que querer seguir siendo responsable a toda costa y eso significa querer el ajuste y querer el desacoplamiento, querer dar satisfacción y querer no darla del todo, querer dar buenas respuestas y querer que nos sigan preguntando, querer tener razones y querer tener excusas.

La responsabilidad no es asunto de la coincidencia o correspondencia de dos mundos, sino más bien de su desacoplamiento. Se inventaron dos naturalezas para poderlas conciliar, pero una vez concebidas se vio que, si quedasen acopladas para siempre, se nos vendría abajo la responsabilidad y no seríamos nadie. Nos quedaríamos sin ser *nadie* en sentido literal, porque nuestra cualidad de seres responsables viene a equivaler a nuestra condición de seres libres, de agentes o personas, de seres de quienes se dice que son alguien y no algo. Cada vez que se entonan loas a la responsabilidad y se exige su presencia, cada vez que para denostar a alguien se dice que es un irresponsable pensando que con eso ya está dicho todo, cada vez que se proclama que la responsabilidad nos hace personas, cada vez que alguien se muestra orgulloso de su condición responsable o, más hipócritamente, de la del género humano, cada vez que se concluye que la responsabilidad es el concepto moral capital, se cree decir algo muy sólido y muy rotundo (no en vano, lo anterior tiene que pronunciarse de manera estudiadamente solemne), pero lo único que significa todo eso es que somos una curiosa especie compuesta por seres que fracasan a menudo en un juego al que son compulsivamente adictos, un juego para el que no siempre tenemos las razones y las excusas que nos llevarían al triunfo, pero que dejaría de ser el juego que es si gozáramos de recursos ilimitados en nuestro silo de razones y en nuestro pozo de excusas. Ser responsable no es poder responder, sino no poder hacerlo. Si la responsabilidad está en la esencia de la condición humana, entonces esa condición es como la de un ave cuya esencia son las alas, pero unas alas que no sirven para volar sino para caerse. Y, si la responsabilidad es el corazón de la moral, entonces la moral es un raro ejercicio que triunfa cuando fracasa y fracasa cuando triunfa. La mayor parte de las doctrinas morales conocidas son esfuerzos más o menos ingeniosos por persuadir de que nada de lo anterior puede ser verdad. La

existencia de la moral no se debe a que las dos naturalezas puedan corresponderse entre sí, sino a que no pueden hacerlo, y la mayor parte de lo que se llama moral se reduce al arte de olvidarse de ello.

El concepto mismo de naturaleza resulta ser un producto de la moral y la responsabilidad o, mejor dicho, de su fracaso. Si tuviéramos una naturaleza y no dos, no tendríamos ninguna, y tampoco si nuestras dos naturalezas triunfasen en su empeño de copiarse mutuamente. Quizá no nos quede más remedio que seguir creyendo en la naturaleza como lo que había antes de que apareciese el primero de nosotros, pero lo cierto es que tuvieron que pasar muchas generaciones para estar en condiciones de pensar en una criatura tan enrevesada. No había una bruta y desnuda naturaleza antes de los conceptos; bruto y desnudo es tan solo aquello que los conceptos dejan sin domesticar y sin revestir: la prueba de que no han terminado su tarea. Y en realidad la naturaleza no fue nunca algo bruto y desnudo, sino una materia francamente sofisticada; su destino consiste no en vano en desdoblarse para tener algo que copiar y poder ser copiada por algo. La naturaleza tiene dos historias: una oficial y otra secreta. La oficial cuenta que los desdoblamientos de la naturaleza triunfan en sus imitaciones mutuas o triunfarán a la larga, pero la historia secreta, que es la verdadera, desaconseja creer en esa clase de triunfos. A quien pregunte inocentemente qué es la naturaleza conviene engañarlo si se lo quiere mantener en estado de inocencia; la naturaleza no resulta apta para almas candorosas, porque su verdad es inconfesable: es el parecido entre dos mundos que intentan desesperadamente parecerse y llaman triunfo a su fracaso.

Ensayo 2.º
El ironista y el tolerante

1. Suspensiones de responsabilidad

Suele creerse que, al menos por regla general, las personas cuando hablan quieren decir lo que dicen. Significar es, en castellano y algunas otras lenguas, un volitivo, intencional y a veces insolente *querer* decir. Según las representaciones que los animales racionales se hacen de su habla, es frecuente dar por buena la idea, natural y tranquilizadora, de que, si alguien dice algo, lo ha dicho porque ha querido. No es este el momento de discutir la legitimidad de un supuesto tan arraigado. Bastará con advertir que las voluntades parlantes no se atienen siempre a las reglas y al orden exigidos por ese supuesto: algunos fenómenos, como la ironía y otros emparentados con ella, son rarezas del querer. O por lo menos así lo ha creído una tradición muy antigua. Quintiliano, por ejemplo, sostuvo que para que se dé la ironía tiene que ponerse de manifiesto que la intención o *voluntad* de quien habla es opuesta, o por lo menos netamente distinta, a la proposición que afirma. [92] En eso, no en vano, consiste la ironía según muchas de las definiciones que ha dado la tradición retórica y también quizás conforme al sentido común. Si alguien dice algo con voluntad irónica y quien lo oye le atribuye la intención que correspondería regularmente a la enunciación de lo dicho, entonces el oyente ha entendido mal o el hablante irónico no se ha hecho entender. Captar propiamente la ironía habría de consistir en saber reproducir exactamente qué enunciación opuesta o quizá solo diversa es la correspondiente a la voluntad o intención de quien habla, contrastándola con la enunciación de lo que efectivamente ha dicho, una enunciación que pierde toda su importancia al descubrirse la intención o voluntad verdadera.

El autor de la *Retórica a Alejandro*, un texto atribuido sin fundamento bastante a Aristóteles, fue el primero o de los primeros en exponer la ironía como una disonancia entre la expresión y la voluntad. El tratamiento antiguo de la ironía tiene, como se verá, dos fuentes o tradiciones principales; la primera de ellas es la ya vista, según la cual consiste en decir lo contrario de lo que se piensa, y la otra es la socrática, de la que más adelante habrá que hacer mención. La ironía, dice el pseudo Aristóteles, «consiste en decir algo fingiendo que no se dice o en denominar a las cosas por sus nombres contrarios». [93] Lo primero corresponde a lo que andando

el tiempo se llamó epilepsis o preterición. [94] Un ejemplo de lo segundo, del designar a las cosas por lo contrario de lo que les corresponde, es el siguiente: «Ellos, los virtuosos (*hoi khrestoi*), es notorio que han infligido males a sus aliados, mientras que nosotros, los viles (*hoi phaûloi*), hemos sido causa de numerosos bienes para ellos». [95] Cualquiera que sea el contexto imaginado del ejemplo, lo que parece claro es que las palabras «virtuosos» y «viles» se atribuyen a alguien distinto de quien habla a un tercero que no es el autor de la *Retórica* ni la persona cuyos términos se reproducen en ella y que los juicios del tal se tienen por desacertados. Cuando se dice «los virtuosos», debe entenderse «los llamados virtuosos» (y lo mismo con los viles), y esto es como decir «aquellos a los que con error se llama virtuosos» o «aquellos que no son en absoluto virtuosos, a pesar de que se los califique así».

En el modo irónico de hablar, las palabras se emplearían al revés con la esperanza de que el oyente o lector las entendiera del derecho; la interpretación de la ironía fracasaría, pues, si los términos irónicos se entendiesen según su significado recto y triunfaría si se advirtiera que es obligado darles la vuelta. La ironía vendría a ser entonces una especie de encriptación que se hubiera de descifrar; por su estructura, la enunciación irónica es como el uso de palabras que oídas o leídas al pie de la letra dicen algo, pero *quieren* decir otra cosa según cierto código. El significado está oculto o disimulado, e importa destacar que las traducciones de *eironeía* al latín fueron (además de *illusio*) *simulatio* y *dissimulatio*. Para descifrar un mensaje encriptado hay que saber la clave, mientras que para descifrar una ironía habría que conocer su mecanismo, que en la versión del pseudo Aristóteles y en otras consiste, sin más, en adoptar el significado contrario. Las ironías significarían propiamente lo mismo que sus contrarios; una vez que se hubiese captado el significado recto, ya habría terminado la tarea y el significado inverso podría olvidarse del todo.

Pero la idea de que la ironía constituye un procedimiento oblicuo y avieso de expresar algo que podría decirse igualmente de manera más sencilla (solo que sin inducir a risa o a algún otro movimiento del alma innecesario para la captación del significado) es en realidad una noción muy retorcida y alambicada. Equivale a sostener que la ironía es una lítotes a la que se ha quitado la negación, como si todo fuera cuestión de decir cuando

hace frío que no hace nada de calor y olvidarse en seguida de las negaciones. Esta frecuente concepción de la ironía parece natural y se halla incorporada al sentido común pero, si se la analiza con un poco de distanciamiento, no tardará en advertirse lo enrevesado de su factura. La voluntad del ironista sería dar un rodeo para que aquello que quiere decir se interpretase por medio de su contrario, o por medio de algo distinto de lo dicho. El rodeo de la expresión podría justificarse de diversas maneras (en efecto, la línea recta no siempre es el camino más corto entre dos puntos), pero en cualquier caso tendría que quedar claro cuál es el propósito del hablante (decir algo claramente reconocible, lo que sea) y cuál su medio (decir lo contrario de lo que quiere decir). Esta manera de entender la ironía resulta muy grata para quienes se regocijan cada vez que están en condiciones de explicar la acción humana como la adecuación de ciertos medios a un fin dado de antemano. La economía de la ironía podría estribar, por ejemplo, en el ahorro de palabras que propicia: hablar de un «fastuoso restaurante» con la certeza de que uno va a ser entendido irónicamente es mucho más breve y sale verbalmente más barato que referirse a «esa desarreglada casa de comidas, las miserias de cuyos guisos y el descuido de cuyo trato son tan notorios que resulta tedioso expresarlos ahora de nuevo»; añádasele a esto que, además de hacerse entender, uno logra causar agrado y persuadir del ingenio propio: varios fines, y muy diversos, satisfechos de una sola vez.

El análisis económico de la ironía quizá sea tan prometedor como el de cualquier otra cosa, pero no es verdad que la ironía consista en el uso de un medio torcido para expresar un contenido claro y fácil de reconocer. La ironía no es una lítotes abreviada: quien dice que no hace bueno cuando el día es malo no dice, desde luego, lo mismo que quien en esa misma circunstancia afirma que el día es espléndido. Dice lo contrario, como todo el mundo sabe, aunque quizá no lo diga con todas sus consecuencias. El ironista no dice algo para que se entienda lo contrario de lo que ha dicho; quiere dar a entender precisamente lo que dice, si bien de modo anómalo y desviado, y afirma o da por supuesto algo con cuya justificación no se compromete ni en cuya verdad cree, suponiendo además que su interlocutor tampoco lo hará ni le dará crédito. Sin embargo, *lo dice*, aunque lo diga con cierta voluntad experimental y transgresora, para ver qué pasa al decir lo que en rigor no puede decirse. Cuando se la reconoce como tal, la ironía es

un acuerdo de deponer compromisos. Que lo dicho no es verdad ya tiene que saberlo el oyente de antemano, o por lo menos ha de poseer fundamento bastante para barruntarlo.

Al comprender una ironía, el oyente toma lo dicho al pie de la letra y experimenta con regocijo o melancolía, o con otras afecciones del corazón o la inteligencia, y no necesariamente con humor la chocante disonancia entre aquello que acaba de oír y todo cuanto tiene por verdadero a propósito de lo que ha oído (o lo que cree que el orador tiene por verdadero). El placer de que goza quien profiere ironías no es el de encontrar un modo enrevesado de decir cosas con las que se compromete, sino el de emitir asertos libres de compromiso. He aquí proposiciones que no podemos dar por verdaderas ni usted que las oye ni yo que las digo, y sin embargo yo las diré y usted tendrá que oírlas. En la comprensión de la ironía se da por provisionalmente verdadero algo y se corrobora que tal cosa no puede mantenerse así durante mucho tiempo. La disonancia o contraste entre lo que serían nuestras creencias y compromisos si aquello fuese verdad y lo que de hecho son es lo que produce en rigor el placer o el dolor de la ironía. [96]

No parece además fácil, ni muchísimo menos, determinar en todos los casos qué es exactamente lo que el ironista *quería decir* con su ironía («quería decir» conforme a la interpretación ordinaria), *y ello aunque la ironía haya sido cabalmente entendida*. Captar una ironía supone advertir que lo oído no puede ser cierto, pero no obliga a explicitar lo que en su lugar ha de ser cierto, algo que en realidad no hace ninguna falta, salvo que la ironía tenga que *explicarse* a alguien que no la ha comprendido. Sin duda, es del todo lícito explicar las ironías, pero esto pertenece a otro juego de lenguaje, un juego opcional y muy distinto. La diferencia es la misma que la que hay entre contar un chiste y explicárselo a alguien que no lo ha entendido, y sería un tanto extraño afirmar que entender un chiste es poder explicárselo uno a sí mismo. La consideración tradicional y de sentido común de la ironía resulta, vistas así las cosas, asaz llamativa: pone como condición del éxito lo que es en realidad un síntoma de su fracaso. La ironía es una especie de carnaval del lenguaje en donde se consienten irresponsabilidades y licencias que en tiempo normal estarían prohibidas. Y es ciertamente un estado transitorio, a la espera de una implacable cuaresma

en la que habrá de recobrarse la grave severidad del dar y pedir cuentas por lo que se oye y se dice. Que la ironía sea una suspensión de responsabilidad pertenece a lo esencial de este escurridizo fenómeno, aunque, como en seguida se verá, decir esto es decir poca cosa. Lo más notable de las relaciones entre la ironía y la responsabilidad es que la primera suspende a la segunda aunque la segunda puede vengarse *irónicamente* de la primera, condenándola a tomar en serio su propia transgresión.

Pero vayamos un poco más despacio. Hay un caso de ironía, referido en el *De oratore* de Cicerón, que ofrece gran interés para ver cómo se llevan a cabo las suspensiones irónicas de la responsabilidad. Es el caso que Cicerón llama «asunto reprensible con palabra honrosa». [97] Se trata de tomar una acción característicamente vergonzosa y, volviéndola del revés, hablar de ella como si fuera honorable. En primera instancia, la ironía puede agravar o hacer más ácido el juicio que se tiene sobre la acción o persona concernida, pero cabe que, a la larga, la enunciación irónica tienda a atenuar considerablemente el veredicto condenatorio que estaba implícito en ella. El ejemplo de Cicerón cuenta un caso de deserción en el que cierto jefe militar rehúye el combate con el pretexto de haberse quedado vigilando el campamento. «No me agradan los que son excesivamente diligentes», le replica su interlocutor (*ibid*), y el mecanismo consiste en tomar al pie de la letra las palabras que ha pronunciado la persona contra la que se dirige la ironía y parafrasearlas de tal manera que se ponga de manifiesto la disonancia entre ellas y su conducta. Así, un desertor no es nunca un soldado diligente, y el atribuirle exceso de diligencia es una manera de agravar la censura. Que la diligencia y la deserción son disonantes entre sí es cosa que va de suyo, pero de lo que se trata ahora es de usar la palabra «diligentes» sin comprometerse con sus implicaciones y transfiriendo la responsabilidad de su empleo a quien la usó de manera inaceptable y grotesca. Quien habla declina tanta responsabilidad como la que carga sobre aquel a quien cita. Sin embargo, el anterior es sólo el primer movimiento que se da en este género de ironías. Porque muy a menudo ocurrirá que la persona burlada por el ironista pase a ser juzgada en virtud de la correspondiente ironía y no como resultado de un examen neutral de los hechos. El caso de deserción ha dejado de ser principalmente un asunto de deliberación punitiva y se ha convertido en materia de recreo cómico, con todas las ambigüedades que lo cómico imprime (lo cual no significa, hay

que insistir en ello, que la ironía sea siempre una muestra de comicidad). Lo esencial ya no es reprender a alguien por desertor, sino escarnecerlo por haber hecho el ridículo y *por haber merecido una ironía*. Y, con la que acaba de infligírsele, el soldado desertor corre el riesgo de convertirse simplemente en una máscara de comedia, en alguien que se agota en su propia condición ridícula y se reduce a ese papel.

Pero también cabe y esta posibilidad se confunde muchas veces con la anterior que la burla incluya un componente no querido de indulgencia. El haber desertado pierde interés al lado del hecho que desencadena la ironía, que es el haber tratado de justificar la deserción de manera inaceptable y ridícula. Esto último es lo que pasa al primer plano de interés, haciendo que todo lo demás no sean más que pretextos para que se produzca la ironía. El resultado es que ya no se habla de lo que ocurre cuando alguien deserta, sino de lo que ocurre cuando alguien se las ingenia para justificar una deserción. El cambio de tema es importante porque no todo el mundo es un desertor, pero el inventar justificaciones muy precarias, contraproducentes o traídas por los pelos sí es algo que cualquiera recuerda haber hecho alguna vez.Así pues, muy bien puede ocurrir que la conversión irónica del desertor en objeto de burla acabe poniendo de manifiesto lo que todos tenemos de personajes de comedia o de sátira. [98] Se ha creado así, ciertamente sin quererlo y aun queriendo lo contrario, una especie de tipo universal: el del pobre hombre que dice cosas ridículas cuando está en apuros, un tipo con el que resulta imposible no identificarse en algún grado. Semejante identificación hace que uno se recuerde a sí mismo en episodios similares o simplemente se ponga en el lugar del desertor, produciéndose un efecto de *indulgencia* que pone en suspenso las responsabilidades en cuestión. Ya no se habla principalmente de ellas ni se piensa en ellas, sino en otra cosa, y la ironía, enredada en su propia trampa, ha logrado un efecto que no buscaba.

Naturalmente, no hay nada en la ironía que lleve de manera necesaria a este tipo de resultados. Muchas veces, el efecto será precisamente el que se había buscado y no otro, pero lo que importa destacar es que tampoco hay nada que lleve necesariamente a que la ironía como cualquier otra acción humana logre sus fines justo del modo en que su autor se los había propuesto. El mundo no se hizo para colaborar servicialmente con los propósitos humanos ni para procurar el placer de verlos cumplidos. Más

bien es una oscura trama a la que esos propósitos son ajenos y por la que a veces pueden abrirse paso de maneras muy esforzadas y azarosas.

2. La ironía como pronóstico

Quintiliano aseguraba que en la ironía las palabras pronunciadas no se avienen o con la pronunciación, o con la persona que las pronuncia, o con la «naturaleza de la cosa». [99] Este desacuerdo o disonancia pone de manifiesto, según el de Calahorra, que la voluntad es distinta de lo dicho, o quizá que se le opone. Pero acaso no esté del todo claro que lo primero haya de conducir a lo segundo, es decir, que del hecho de que las palabras estén desacopladas con alguno de los tres elementos enumerados no tiene por qué seguirse la oposición entre «oración» y «voluntad». Lo que dice Quintiliano describe muy bien el sentido común sobre la ironía aunque, como ocurre a menudo, acaso la descripción sea buena porque el sentido común, con los siglos, se ha ido haciendo quintilianesco. En efecto, resulta muy natural describir la ironía como lo que pasa cuando alguien dice algo en lo que lo dicho disuena con la pronunciación o con la persona. Se supone, desde luego, que normalmente hay concordancia entre la manera de pronunciar y aquello que se dice, aunque semejante concordancia o consonancia solo se descubra a partir de casos anómalos.

Estas anomalías son, por lo demás, muy frecuentes y consisten unas veces en impostaciones más o menos histriónicas de la voz y otras en ascensos y descensos de volumen o movimientos de manos, gestos o visajes sin complemento en la pronunciación. Quien acude a alguno de estos recursos advierte de que aquello que dice debe tomarse teniendo bien presentes esos gestos e inflexiones. Al adoptar, por ejemplo, un tono grotesco, el oyente comprende que ese tono ha sido buscado a propósito, porque nadie habla regularmente de manera grotesca ni incurre en pronunciaciones de ese tipo como no sea con cierto propósito especial. El cambio de pronunciación tiene entonces la finalidad de aclarar que, sobre aquello que se dice, el hablante *no adquiere compromiso de defensa o de justificación* y que se declara, por tanto, irresponsable de ello. Quien se lo demande no ha entendido la ironía y entonces podrá reprochársele precisamente su poca competencia en la conversación. Se entiende que uno ha aprendido a identificar esos cambios del tono de voz como señales de que lo que se está diciendo pone en suspenso las reglas elementales del

compromiso verbal. Esto guarda cierta relación con usos del lenguaje propios del juego infantil: «tú eras la princesa» establece que nada de lo que digas a continuación y así hasta el momento en que se cancele o suponga cancelado, quizá por agotamiento del juego, el uso de esa convención se te va a computar en la cuenta de tus aserciones responsables, y parece que hay que decir «tú eras la princesa» para deshacer cualquier equívoco al respecto. En realidad, esto no cancela la contabilidad verbal, sino que, por así decir, abre un libro o cuadernillo de cuentas nuevo, abierto con el propósito de cerrarlo en cuanto termine el juego, aunque quepa también cancelarlo provisionalmente para que pueda abrirse en alguna ocasión futura en que convenga, como cuando se deja en suspenso una partida de ajedrez con la idea de seguirla días después.

Aquí hay que advertir que lo que sugiere quien cambia el tono de voz no es «¡ojo, que declino responsabilidad por lo que estoy diciendo!», sino más bien «¡cuidado, que este va a ser un episodio de esos que ya conocéis en que la gente dice cosas que no cree!» Interpretar adecuadamente el cambio de inflexión exige saber catalogar estos episodios como muestras de un género bien definido. El cambio del tono de voz significa entonces «¡esto es ironía!», en donde «ironía» tiene un valor cuasideíctico, es decir, el de algo que apunta a casos anteriores que uno recuerda bien, o quizá, de manera indeterminada, a *eso* que ocurre en tales casos. Aquí el cambio de pronunciación es como el título de un cuadro o de un poema: una señal que se le da al oyente para que no se confunda sobre lo que está oyendo. [100] La inflexión constituye una señal externa, una suerte de añadido como lo es el título esclarecedor de un poema difícil o de un cuadro abstracto. Quiere esto decir que ciertamente puede haber ironía sin semejantes señales, o sea que la señal no es ni muchísimo menos constitutiva de la ironía, sino un rasgo propio de aquellas que por algún defecto corren el riesgo de no ser entendidas. ¿O es que acaso la ironía corre siempre ese riesgo y nunca deja, por tanto, de estar necesitada de aclaración? Eso equivaldría, sin duda, a convertir el cambio de pronunciación en esencial de la ironía y no dejaría de resultar extraño: ¿qué pasaría cuando estuviesen todos los demás elementos pues se supone que hay más y faltara ese? ¿Es tan infrecuente y accidental un caso así que no merece la pena tenerlo en cuenta en la definición de la ironía? ¿O es, por el contrario, lo que propiamente distingue a la ironía

lograda, a la que no necesita de marcas externas para ser interpretada como ironía?

Por su parte, la referencia a la *persona* apunta a un fenómeno sencillo y nada extraño: el que se da cuando se advierte una disonancia llamativa entre lo que alguien dice y lo que cabía esperar que fuese a decir, cuando lo dicho es ásperamente incongruente con lo que el individuo en cuestión suele sostener, tanto que tomarlo al pie de la letra obligaría a variar violentamente la interpretación que se efectúa o con la que se cuenta de las aserciones pasadas de la persona en cuestión y también de las expectativas futuras. Como no se está dispuesto a nada de eso, se decide que tal cosa es ironía, o sea que la persona no *piensa* en verdad aquello que dice. Y «piensa» no se refiere a ningún episodio interno suyo, sino a que *no se hará responsable* de la literalidad de lo que dice. Ha de notarse que lo anterior no basta ni mucho menos para definir la ironía, pues semejante quiebra de la coherencia puede deberse a que la persona miente o está gravemente despistada o equivocada, o quizá enajenada de manera transitoria.Todos estos contratiempos ocurren a menudo y tendemos a verlos como fenómenos muy distintos de lo que es en puridad la ironía, aunque a veces puedan caber dudas sobre el particular. Pasa aquí lo mismo que con la pronunciación: ella no constituye la ironía, sino que a veces permite reconocerla. [101]

Queda por ver el tercer elemento, que es la disonancia entre lo que se ha oído decir y la «naturaleza» de la cosa. Este elemento debería ser para Quintiliano el más importante de los tres. Las ironías se detectarían porque lo que uno está oyendo *no puede ser verdad* o, mejor dicho, porque quien lo dice no lo puede estar tomando por verdadero. La cosa de que se habla tiene su naturaleza y esta no se ajusta a lo dicho, de manera que las palabras han de interpretarse de manera anómala: en la ironía el hablante no se atiene a la naturaleza de la cosa hablada, igual que les ocurre al mentiroso y al ignorante, pero aquí quien habla sabe que no se atiene y muestra que no lo hace, y precisamente por eso no es un ignorante ni un mentiroso. Esto es lo que el retórico hispano parece afirmar, pero de ello no se sigue algo que de manera apresurada sería fácil atribuirle. Porque lo que ciertamente no dice Quintiliano es que el ironista conozca siempre la verdad de la naturaleza de la cosa. Uno puede mostrarse irónico con determinado asunto, pero muy bien puede ocurrir que no sepa a ciencia cierta cuál es la verdad sobre él (le

bastará con saber que eso que él dice no es la verdad) o que, aun creyendo conocerla, esté equivocado. Lo que Quintiliano no prevé es que haya disenso entre el orador y los oyentes y que aquello que para el orador es irónico sea para los oyentes literal.Alguien puede, en efecto, creer que lo que dice disiente de la naturaleza de la cosa, y sus oyentes pueden captar correctamente que hay disentimiento en la mente del orador, pero cabe desde luego un oyente más avisado que quien le habla: alguien que advierta que el orador ha caído en su propia trampa y que aquello que este cree decir con la falta de veracidad propia de la ironía lo está diciendo de manera literal. La expresión «esta comida con la que nuestro anfitrión quiere envenenarnos...» puede pronunciarse de manera irónica, pero eso no excluye que lo dicho sea verdad y se acabe manifestando como tal, o que sin ser verdad pase a reconocerse unánimemente como verdadero, y en cualquiera de los dos últimos casos habrá una doble disonancia: la que se da entre aquello que el hablante cree que es la naturaleza de la cosa y lo que dice sobre ella (pues ciertamente cree que la comida no está envenenada) y la que se da entre lo que el hablante cree y lo que efectivamente ocurre (o, por lo menos, lo que la mayor parte de los demás hablantes creen que ocurre). El resultado de esta doble disonancia es que la ironía se literaliza, y lo hace de manera precisamente irónica como si el mundo se burlase de quien habla y quienes oyen.

Así pues, para que la ironía tenga las propiedades que Quintiliano le atribuye es menester que orador y público o en general hablantes y oyentes estén de acuerdo sobre la naturaleza de la cosa y que esa naturaleza lo sea realmente y no haya error al respecto, o por lo menos que nadie lo descubra o denuncie. Pero la certidumbre sobre esto último no es nada fácil de lograr, y uno de los efectos principales de la figuración irónica es precisamente que cuando uno habla con ironía hay veces en que está irónicamente condenado a la certeza literal de lo dicho. Un ejemplo muy suculento de lo anterior lo proporciona Cicerón en el *De oratore* al referir lo ocurrido a Craso cuando en cierto proceso judicial es interrumpido destempladamente por el abogado de la parte contraria, el deforme Lucio Elio Lamia. «Oigamos a este guapito muchacho (*audiamus pulchellum puerum*)», le replica Craso suscitando la risa del público. «El cuerpo no he podido formármelo yo, pero el talento sí que he podido», le contesta Lamia, y la respuesta de Craso es despiadadamente audaz: «Oigamos al elocuente (*audiamus disertum*).» [102]

La ácida ironía de Craso tiene, como es notorio, dos momentos. El primero supone una inversión manifiesta del significado (aunque no *consista* en dicha inversión), y la antífrasis no suscitará dudas de interpretación a ningún oyente; está claro que Lamia es todo lo contrario de un muchacho agraciado, y la ironía añade un ingrediente de burla y desprecio a la declaración de que Lamia es deforme. La respuesta del ofendido busca, por su parte, quitarle al ataque toda legitimidad, dando a entender que no es lícito reírse de aquellos rasgos de una persona de los que ella no es responsable: prueba a reírte de mi talento replica, que este sí que es obra mía. Pero la respuesta de Craso resulta netamente desfavorable para su oponente a causa de un perverso mecanismo en el que merece la pena detenerse un momento. Que Lamia es lo contrario de un hombre guapo salta a la vista de todos los presentes, y las palabras de Craso han desencadenado ya la risa fácil del público. La causa de esta risa ha sido y lo ha sido de un modo que no resulta nada difícil de explicar el llamativo contraste entre lo dicho y lo que se supone que se piensa, cuando lo que se supone que se piensa está a la vista de todos. También es muy natural, o eso parece, la risa causada por la segunda ironía, aunque aquí la explicación no pueda ser tan sencilla. Esta segunda ironía es, antes que nada, una contrarréplica a lo que Lamia ha dicho sobre su propio talento; el burlado admite que no es precisamente un hombre guapo e, invalidando el chiste sobre su mala figura, apela a su talento, inmune según él a la burla.

Hay que notar que, si el diálogo hubiese terminado aquí, Lamia habría salido victorioso y habría colocado a Craso en el lugar de un hombre chocarrero que pone en ridículo los defectos físicos del adversario y no juega limpio. Pero la contestación de Craso prosigue su ironía anterior y, al llamar «elocuente» a Lamia, lo que hace es señalar que a propósito del talento de su rival puede decirse algo semejante a lo que se dijo sobre su apostura. Esto no es cosa sencilla porque en cierto modo las palabras de Lamia sí han sido «elocuentes» en el sentido recto de la palabra o al menos eso piensa Craso que ha parecido al auditorio pero, de pronto, Craso repite con la elocuencia el esquema usado a propósito de la apostura, sin necesitar ya que la ironía sea, como en la primera ocasión, evidente por sí misma. La circunstancia y seguramente el tono de voz empleado, que cabe imaginar sin dificultad hace que quede muy claro el carácter irónico de lo que se dice, aun sin necesidad de acudir a su contenido. El auditorio *tiene* que

entender como ironía lo que acaba de oír, y de hecho descubre en ese momento que hay un modo muy expedito de entender de manera irónica las palabras de Craso, a saber, dándose cuenta de que las de Lamia están llenas de fanfarronería y de infatuación.Así interpretado el enunciado de Craso, *se salva* su condición irónica y se la enhebra con la ironía anterior, como si Craso tuviera ya pensado qué iba a responderle Lamia y hubiese preparado su réplica. La ironía goza, podría decirse, de una suerte de *inercia* que, ante un precedente inmediato de ironía inequívoca, hace que el oyente elija, en el momento subsiguiente, la interpretación irónica a expensas de la que no lo es.Todo episodio cómico tiende a favorecer, no en vano, la expectativa de una continuación igualmente cómica: en cierto modo, la interrupción de una cadena de chistes, de sarcasmos o de ironías defrauda siempre a todo oyente, quien seguramente se esperaba casi como quien sufre adicción una dosis suplementaria. Es la interrupción de la interrupción, el indeseado final de las vacaciones del lenguaje. Precisamente esa inercia será la que incline a suponer que Lamia, amén de deforme y feo, ha de ser algo más, a saber, un fanfarrón, alguien que dice tener talento sin tenerlo y que por ello puede ser objeto legítimo de burla.

Sin embargo, la jugada de Craso quizá sea más eficaz de lo que se ha descrito hasta aquí. Porque, una vez pronunciada la segunda ironía y suscitada la risa del público, Lamia se enfrenta a un desafío del que probablemente no podrá salir airoso, haga lo que haga. Una de las maneras de que tenga sentido la ironía es la ya vista de interpretar la conducta de Lamia como un caso de fanfarronería pedante. Pero hay otra, compatible con la anterior de hecho, la eficacia de las palabras de Craso se funda en la superposición de los dos mecanismos, que es la que verosímilmente se desencadenará en cuanto Craso termine de hablar y haya de proseguir Lamia. La última declaración de Craso ha hecho variar mucho las circunstancias, ya que el público ha quedado francamente predispuesto a juzgar que Lamia no es un hombre elocuente (los humanos somos, en efecto, muy capaces de cambiar la verdad de las cosas para podernos reír de ellas). El público está predispuesto a ello y Lamia, como cualquiera que se hallara en su lugar, sabe que la disposición del público es esa, pero dicho conocimiento, desde luego, no está libre de efectos sobre la conducta del orador. Lo que probablemente logrará Craso es desmoralizar a Lamia y que este, vencido por la expectativa de que su discurso va a oírse como el de

alguien torpe con las palabras, haga verdadera la enunciación y llegue a hablar, en efecto, como alguien poco o nada elocuente. Con tal de justificar la risa que *ya* se ha producido, el auditorio está dispuesto a alterar sus creencias todo lo que haga falta para acomodarlas a lo requerido por la risa ya experimentada y por su continuación. [103] La ironía, que es sin duda una quiebra de la coherencia, instaura una coherencia paralela ante la cual la verdad puede sacrificarse con el mayor regocijo. Es, pues, bastante probable que Lamia acabe expresándose torpemente, porque el «audiamus disertum» de Craso constituye un pronóstico («ahora Lamia no va a hablar con elocuencia») que muy bien puede autocumplirse. En ese caso, cabe suponer que las risas se reduplicarán y quizá que la torpeza verbal del desairado vaya en aumento hasta que el público quede saciado y busque nuevos juguetes con que entretener su tedio.

3. El final de la ironía

Pero lo que más debe destacarse del episodio de Craso y Lamia es que la última parte de la ironía constituye toda una apuesta y que semejante envite muy bien pudiera conducir al ironista a la ruina si la confianza en los efectos adictivos de la burla se mostrase infundada. Porque muy bien puede ocurrir que, creciéndose en la adversidad, Lamia desmonte el cumplimiento de la profecía y sea Craso quien quede burlado y corrido. Cuando se humilla a alguien con una burla cruel es fácil que la humillación cause estragos, y entre ellos se encuentra la posibilidad de que el humillado se revuelva y actúe de manera temible y eficacísima. Esto último no tiene por qué darse siempre ni mucho menos, pero imaginarlo es muy fácil: movido por una dignidad ferozmente vengativa, Lamia puede responder con una elocuencia que en otro momento ni él mismo hubiera sido capaz de imaginar. En ciertas ocasiones, la adversidad y el desafío despiertan facultades que parecían aletargadas y que quizá no habrían llegado a mostrarse nunca de no ser por la infatuada presunción de quien cree ponerlas en ridículo.A nadie debería extrañar, desde luego, un nuevo discurso de Lamia, largo o breve, que destrozase el pronóstico de Craso y que le devolviera a este la ironía. Semejante discurso, además de constituir un buen ejemplo de lo que podría llamarse *justicia retórica*, [104] sería también una excelente muestra de la ironía que se vuelve literal, de una suspensión de la responsabilidad verbal que tiene a su vez que suspenderse, aunque no para restaurar el régimen normal de las palabras, sino para vengarse del transgresor obligándolo a que aquello que pronunció de manera licenciosa con el propósito de ver qué ocurre cuando se afirman como verdades cosas que no lo son se convierta contra su voluntad y contra sus intereses en la verdad más incontestable y en algo con lo que ya no se juega.A menudo el carnaval da paso a una cuaresma anticipada sin esperar a que lo mande el calendario: lo que uno osó decir en broma se le recordará innumerables veces con vengativa seriedad y la ironía se volverá contra quien la pronuncia y lo convertirá en su objeto o su juguete. [105]

No es que la ironía sea una inversión del significado que por ironías de la vida puede invertirse doblemente para volver a lo literal, sino que a veces

las ironías se retuercen, y entonces transtornan aviesamente el régimen de responsabilidades en vigor. La ironía reduplicada no es una vuelta a la normalidad, porque no restablece las cuentas tal como se llevaban antes. De lo que tiene que responder el ironista burlado es precisamente de su ironía, y no de cualesquiera otras palabras; no es lo mismo tener que comprometerse con lo dicho tal como esto sucede en circunstancias normales que tener que hacerlo con aquello que uno había pronunciado creyéndolo libre de compromiso. Es, entonces, de la ruptura de la responsabilidad, y no de los lances reglados que advienen en su curso habitual, de lo que a uno se le hace responsable en estos casos de ironía autodestruida, tanto que sin presuponer la ironía no podría entenderse la punición que se sufre. Con lo que el ironista burlado tiene que pechar es con su propia ironía literalizada, vale decir, con su transgresión hecha norma, como si al ladrón de azafrán se lo condenase a costearse una dieta exclusiva de raciones de azafrán.

Una vieja tradición ha visto en algunas de las prácticas atribuidas a Sócrates un tipo especial de ironía, quizá el más ilustre en la historia del pensamiento. Esta ironía, llamada socrática, es la de quien pregunta fingiendo ignorar. El *eíron* socrático no es, por tanto, el ignorante ni el apocado ni el pusilánime, sino quien actúa despojándose de conocimientos que posee. Quizá convenga a la ironía socrática un tratamiento semejante al que se ha seguido hasta ahora. Porque, según su interpretación más trillada, esta clase de ironía corresponde a alguien que sabe a ciencia cierta la respuesta de sus preguntas y con astucia finge desconocerlas. En cada caso de ironía socrática, el *eíron* tendría que estar en condiciones de dar la respuesta que habría dado en caso de no estar practicando la ironía socrática. Cuando Sócrates pregunta con ironía busca provocar en su interpelado una incertidumbre severa sobre sus creencias habitualmente admitidas y la ironía es entonces un instrumento de ataque, una suerte de arma agresiva con la que se obliga a explicitar aquello que ordinariamente se calla o a detenerse en aquello en lo que nunca se había reparado. [106]

Es fácil ver en la ironía socrática un artificio tan enredoso como astuto. La artimaña de Sócrates estribaría en ocultar la propia intención haciendo que el interlocutor crea estar hablando con alguien incompetente. De lo contrario, uno se sentiría engañado o manipulado y no contestaría a las

inoportunas preguntas con que se encuentra. Pero no está claro que tal cosa pueda describirse siempre como una adecuación de medios a fines. El caso de la ironía socrática es uno más de los mecanismos que podrían llamarse de *emancipación de medios*. Cabría describir semejante mecanismo como aquel por el que algo que se tomaba como puro medio se convierte en fin y termina olvidándose su condición de medio. Muchos fenómenos de la vida humana, en particular los relacionados con la satisfacción de necesidades primarias, pueden describirse de esta manera. La emancipación de los medios lleva, entre otras, a una dificultad que no es menuda: la de determinar si el final ha sido afortunado conforme al propósito inicial o si, por el contrario, la mudanza de fines ha constituido un fracaso. Si en verdad el éxito de las acciones humanas hubiera de medirse por la adecuación de los medios a los fines, no parece que cupiese responder lo primero. La respuesta tendría que ser, desde luego, que no: que los fines han quedado sin satisfacer y deslealmente servidos.

Pero esta manera de ver las cosas es un tanto artificiosa. Porque, cuando uno advierte la emancipación de sus medios, no siempre juzgará ni mucho menos que el resultado ha sido un fracaso. Es cierto que en numerosas ocasiones la emancipación de los medios constituye un fenómeno irritante y ominoso. Esto ocurre, sin duda, cada vez que habiéndonos propuesto algo no lo logramos y quedamos atrapados por los medios elegidos, que nos obligan a perseverar en nuestra conducta aun a sabiendas de que el fin apetecido ya no va a obtenerse: a tener que vender el coche para poder comprar gasolina. Nadie habrá que juzgue esta conversión de los medios en fines como un episodio feliz, y lo que se tenderá a creer es que la teleología de las acciones humanas sufre a veces intervenciones funestas de la fortuna, una maldita suerte que nos enreda en nuestras propias trampas. Paralelamente, los casos de emancipación de medios que se valoran de manera favorable deberían juzgarse como intervenciones felices de la fortuna teleológica: los avatares no intencionados de la acción humana pueden producir secuelas halagüeñas o desgraciadas según sea la sutil voluntad de los hados.

Parece, sin embargo, que esto último no es verdad, porque los procesos de emancipación en los que uno juzga que ha cambiado de fines para bien, sí que tienden a interpretarse como éxitos del designio teleológico

primitivo.Tindelario, que corteja a Idianoris con mucho empeño, se reúne a menudo con Nemolúrisa para que esta lo ponga al tanto de las intenciones de su enamorada. Pero pronto Tindelario advierte que Idianoris va dejando de ser materia de sus coloquios con Nemolúrisa porque esta ha pasado a interesarle de manera incomparablemente mayor. Si, como muy bien podría ocurrir, Nemolúrisa y Tindelario acaban enredándose en amores más o menos dichosos, este no dará ciertamente por mal empleados sus afanes en relación con Idianoris, y aun los interpretará, de manera no por confusa menos humana, como aquello por *medio* de lo cual alcanzó su estado presente. Que Idianoris fue un medio no será Tindelario el único que lo piense; quizá ella misma, despechada, crea que ha sido objeto de utilización, y ciertamente lo ha sido, aunque de manera no deliberada por nadie. Los medios pueden, así pues, ser medios aunque nadie los haya pensado como tales. [107]

En la ironía de tipo socrático la de *tipo* socrático, no la que efectivamente ejerció Sócrates o cabe atribuirle pueden acontecer, en efecto, fenómenos de emancipación de los medios. Aunque el ironista no se proponga otra cosa que llevar el agua a su molino, la ironía tiene a menudo la virtud o el vicio de volverse contra quien quiso servirse de ella. Porque ¿qué sucede cuando el ironista socrático logra un cambio de creencias de su interlocutor en un sentido distinto del preconcebido pero que el ironista acaba juzgando más valioso que este? ¿Y qué ocurre cuando el desconocimiento que finge el ironista acaba siendo ignorancia de verdad? Que sea *el propio ironista*, y no ya solo su interlocutor, quien pase a mudar de creencias, ¿es un fracaso de la estrategia irónica o constituye más bien la señal de su éxito? La respuesta a esta pregunta depende de lo que se crea sobre las respuestas que han de darse al problema de la emancipación de los medios. Si la mudanza de creencias es desafortunada, el ironista declinará responsabilidad y se considerará engañado por una suerte adversa, mientras que, si es fecunda, tenderá a creer que ha triunfado la estrategia. Las acciones humanas son un drama que no siempre se atiene al guión; muchas veces los medios de que nos valemos nos arrastran a fines en los que no habíamos pensado o se convierten ellos en fines devorando a todos los demás. No pocas veces en que sucede esto último los actores se convencen de que lo ocurrido se ha debido a la voluntad propia y aun de que ya estaba escrito en el guión aunque no se hubiera sabido leer bien.

La ironía es un modo de suspensión *provisional* de la responsabilidad del hablante o, si se quiere, de su responsabilidad *normal*, y puede ser provechoso tomarla como un fenómeno semejante al de la mención o el entrecomillado. [108] Quien en la escritura pone entre comillas determinadas expresiones o en la lengua hablada lleva a cabo menciones o citas de discurso ajeno declara por medio de las comillas o de ciertas palabras o inflexiones de voz que lo que va a decir a continuación o acaba de decir no le pertenece a él, sino a otros o a un personaje imaginario y que, por tanto, no responderá a las exigencias de responsabilidad que puedan dirigírsele. Más que haber pronunciado ciertas palabras con todas las de la ley, lo que ha hecho ha sido reproducirlas sin apropiárselas, aunque eso no le impide hacerlas suyas, si quiere, por medio de una cláusula adicional. Ha de advertirse que uno puede, desde luego, mencionar o poner entre comillas palabras propias, y que esta operación produce el mismo resultado de declinación de responsabilidad que el que se da cuando las menciones son ajenas. Que uno se responsabilice o no de lo mencionado es cosa aparte, que puede darse o no darse. Lo que importa es que, si uno desea no responsabilizarse de lo que dice, las comillas lo autorizan a hacerlo. Es cierto que en las menciones de palabras propias la declinación de responsabilidad resulta más difícil (se necesita que sean palabras muy antiguas o que se hayan pronunciado en estados irregulares de coacción, de embriaguez, de ofuscación o de inconsciencia para que se sustraigan del todo a la jurisdicción de la responsabilidad). Pero la mención *permite* la suspensión de responsabilidad, y en ello se asemeja a la ironía, aunque esta ejecuta la interrupción en cuestión de manera más radical: no la permite, sino que en cierto modo la exige.

La ironía puede concebirse, pues, como una especie de intervalo o segmento de suspensión de responsabilidad en medio del discurso normal, cabalmente responsable. Como cuando se cuentan chistes o historias fingidas, uno introduce una cesura en lo que dice y anuncia, por procedimientos variados, que va a comenzar una enunciación irónica, la cual terminará en determinado momento y a partir de entonces se seguirá hablando en serio y con toda responsabilidad, como si esta última hubiese sido recuperada o rescatada. Es cierto que las ironías no siempre terminan con una fórmula del tipo «colorín colorado» como la de los cuentos inventada quizás para proteger a los niños de las devastadoras

consecuencias de una confusión de ficción y realidad, pero por regla general se tiende a creer que son fácilmente acotables y que no suscitan conflictos radicales de interpretación. Esta idea forma parte de las opiniones comunes sobre la ironía, pero merece ser puesta en tela de juicio por numerosos motivos. Lo que ahora debe señalarse no atañe al momento en que el discurso responsable normal resulta interrumpido por una ironía (y desde luego puede quedar detenido de manera tan lábil que queden dudas sobre si ha sido interrumpido o no), sino al punto en el que la ironía tendría que cancelarse y restablecer el discurso responsable normal. Desde luego, estos últimos cortes no son siempre limpios, ni mucho menos: a menudo, una vez que el habla responsable ha sido interrumpida por una ironía, ya no es fácil recuperar la responsabilidad ordinaria. En las ironías uno cede la propiedad sobre sus palabras y estas pasan a pertenecer a cierto hablante fantasmal con quien uno no se identifica del todo; son casos de cesión o expropiación voluntaria pensados como meramente transitorios, pero cuando se renuncia provisionalmente a la propiedad de algo no siempre es fácil recuperarlo después.

Es célebre la definición de la ironía de Friedrich Schlegel, la más señalada de lo que se acostumbra a llamar ironía romántica. Schlegel definió la ironía y lo hizo de manera irónica como «una parecbasis permanente». [109] La *parékbasis* (también llamada *egressus*, *digressio* y *excursus*) [110] es, según Quintiliano, «un tratamiento que se extravía del orden, pero de alguna cosa que es pertinente para la utilidad de la causa». [111] Casos típicos de parecbasis son los «apartes» con que el actor se dirige al público interrumpiendo el diálogo dramático o las digresiones autorreferenciales típicas de *Tristram Shandy* o de *Jacques el fatalista*. [112] Para imaginar lo que sería un aparte o una digresión permanente habría que pensar en una quiebra definitiva del discurso normal, una quiebra en la que se ha perdido el tema o asunto del que se está hablando y se cede a una deriva sin fin, como en el llamado cuento de la buena pipa. [113] La parecbasis ordinaria se limita a ser una desviación o extravío del curso normal de las palabras, una interrupción concebida para ser cancelada más tarde o más temprano y para servir en cierto modo de paréntesis. Pero la ironía en la que piensa Schlegel se distingue por no encontrar el signo de cierre de paréntesis; la digresión es un extravío que ya ha perdido de vista completamente el camino del que se apartó. En la parecbasis normal es

imprescindible una interrupción de la interrupción que haga retornar al tema principal, al igual que en las ironías habituales hay un momento en que la ironía se cancela y se vuelve al discurso serio. La ironía reduplicada que, haciéndose literal, convierte al ironista en nuevo objeto de ironía se asemeja a la parecbasis de Schlegel en que la cancelación con que se contaba termina por no ocurrir y lo que ocurre es algo con lo que no se contaba en absoluto. La parecbasis de Schlegel se hace permanente y la ironía reduplicada se hace literal.

De entre los casos en que se vuelve difícil el final de una ironía, el más destacable de todos es, en efecto, aquel en que el ironista ha caído enredado en su propio juego y ya no sabe en puridad si habla irónicamente o no. Las dudas sobre la interpretación irónica de las palabras ajenas son, como ya ha quedado dicho, frecuentísimas, pero de lo que se trata aquí es de casos en que el ironista ha dejado de ser tal por haber sido condenado a serlo sin interrupción. La ironía resulta ser entonces perversamente resbaladiza, porque lo que empezó siendo una suspensión momentánea de los esquemas normales de responsabilidad pasa a ser una alteración del régimen de las responsabilidades, un dislocamiento que lleva al ironista a tener que comprometerse ahora (por lo menos hasta cierto punto) con aquellas afirmaciones que profirió creyéndolas libres de toda responsabilidad. La cuestión no estriba en que haya dudas sobre si uno debe tomarse algo irónicamente o no, sino en que algo que sin disputa era irónico puede convertirse de pronto o de manera paulatina en cosa literal, aunque si la conversión es paulatina surgirán ciertamente muchas dudas y vacilaciones mientras dure el tránsito. Las bromas pasan a ser veras y las ironías verdades literales, o por lo menos afirmaciones que reclaman ser consideradas verdaderas y exigen ser tomadas plenamente en serio.Todo esto, desde luego, sin que el autor de la ironía hubiera podido preverlo y muchas veces contra sus intereses y propósitos más sagrados, porque el ironista, que lo que quería era burlarse de alguien o de algo, ha resultado ser objeto de una burla inopinada de las circunstancias o, mejor dicho, de las palabras. Resulta entonces que la ironía de la tradición retórica y la ironía de tipo socrático, fenómenos ambos netamente verbales, pueden dar lugar a casos de ironía real o de situación, en los que es el propio mundo el que se comporta como un ironista. [114]

Cuando el irónico verbal cae en su propia trampa, la ironía de palabra se convierte en materia de ironía real. Aquella interrupción de la que uno creía ser autor termina por suspender la capacidad de uno para llevar a cabo interrupciones a voluntad. Las palabras permiten muy gustosas que se deponga la responsabilidad por ellas y se las tome como objeto de juego, pero a veces castigan al jugador y lo condenan a que el juego dure toda la vida.Al igual que todas las lenguas están llenas de metáforas muertas o fósiles de las que ya se ha olvidado su condición metafórica, también lo están de ironías que ya no se identifican como tales porque se han incrustado en el discurso normal. Seguramente nadie creería muchas de las cosas que cree si no hubieran surgido como interrupciones irresponsables de la regularidad normal del entendimiento. Constituye una quimera creer que el animal racional es regularmente responsable de lo que cree: la transgresión de las reglas de la creencia es más frecuente de lo que se supone, aunque a veces esas transgresiones se convierten en una odiosa norma.Tal es el caso de la ironía literalizada, esa máscara de carnaval que uno ya no puede arrancarse de la cara y que, descolorida y ajada, habrá de acompañarnos durante toda la cuaresma. Dijo Nietzsche, en un lugar muy conocido, que los conceptos son metáforas desgastadas, y también cabe que muchas proposiciones serias, muchas afirmaciones de las que se pronuncian con el más concienzudo sentido de la responsabilidad y de las que se oyen sin poder evitar el pedir razón de ellas, sean los restos literalizados de viejas ironías que se volvieron contra su autor.

4. La tolerancia como incoherencia

A primera vista, la tolerancia apenas tiene nada que ver con la ironía.Aun quienes vean con la mayor simpatía uno y otro concepto se apresurarán seguramente a declarar que la coincidencia es casual; los que se dedican a elaborar doctrinas sobre la una no suelen ocuparse en absoluto de la otra, y no es fácil advertir qué ganarían unos y otros mezclando intereses tan diversos. Sin embargo, las historias de los dos conceptos tienen trozos en común.Algunos retóricos antiguos distinguieron entre dos formas de ironía, una por *dissimulatio* u ocultación de la propia opinión, y la otra por *simulatio* o acción de sostener fingidamente una opinión propia coincidente con la de la parte contraria. [115] Tanto la una como la otra son *licentiae* o vicios aparentes que solo se muestran como virtudes a quien posea el adecuado *iudicium*, [116] algo muy cercano a lo que el derecho canónico medieval llamaba *dissimulatio et tolerantia*. [117] Tolerar algo es obrar como si aquello que se repudia fuera admisible, solo que sin serlo, algo muy semejante al disimulo (que puede entenderse como el actuar conforme a creencias contrarias a las que se poseen) y a ciertas formas de la ironía, que al fin y al cabo implica la expresión de creencias de las que uno no se responsabiliza. Lo que más importa aquí es la ambigua condición de lo que se tolera o disimula o de lo que se convierte en materia irónica. Los animales humanos tienen una capacidad muy notable de adquirir hábitos de tolerancia, de disimulo y de ironía a base de imitar esquemas o modelos muy fáciles de reconocer. Sé, por ejemplo, que lo que estoy oyendo ahora es irónico porque lo interpreto según el modelo de otras interpretaciones que he hecho o he visto hacer con éxito y que daban como resultado la condición irónica de lo que se interpretaba. Cuando aprendí a usar la palabra «ironía» y sus derivados lo hice por medio de ciertos actos de habla cuya comprensión exigía entender también esa palabra.Adquirí estereotipos irónicos y también el modo de reconocer como ironías actos de habla que no se atuviesen del todo a dichos estereotipos, [118] pero el uso del concepto de ironía está sometido a inestabilidad porque no siempre se es capaz de determinar sin sombra de duda si algo es irónico o no. [119] Resulta frecuente el fenómeno de decir algo con intención irónica y que el

interlocutor lo tome en sentido literal, [120] y también ocurre, como ya se ha visto, que algo empiece siendo cosa de bromas y acabe siéndolo de veras. No faltan tampoco, por cierto, los fenómenos de dirección inversa, [121] pero lo que más interesa ahora son casos a mitad de camino entre lo literal y lo irónico; en ellos no puede decirse que uno haya añadido la correspondiente creencia a su repertorio de creencias verdaderas, pero tampoco que la haya excluido como falsa. La creencia posee un régimen provisional de indeterminación, a la espera quizá de que nuevos episodios definan mejor la condición de que ha de disfrutar en adelante. Puede ocurrir, desde luego, que esos episodios no se den nunca y el estado de indefinición no sea interino sino eterno, aunque entonces lo más probable será que la creencia ambigua acabe por desvanecerse.

Algo semejante le pasa al disimulo y, lo que ahora importa más, también a la tolerancia. Se aprenden estereotipos de tolerancia que pueden proyectarse a casos novedosos y se aprende también a reconocer como casos de tolerancia episodios que se salen del estereotipo, pero después siguen quedando dudas, en más de una ocasión, sobre si alguien está tolerando algo o simplemente lo acepta. Parece que Hipomidoro, antitaurino tremendo, tolera que sus hijos, todavía menores de edad, vayan a corridas de toros. Hipomidoro es amigo mío de hace muchos años y yo sé de sobra que su opinión sobre las corridas apenas podría ser peor de lo que es, de modo que, cuando me dice que sus hijos van a los toros y que él no se opone, yo interpreto su acción (o su omisión) como una muestra de tolerancia. Pero hace poco me enteré de que en mayo pasado Hipomidoro no solo fue visto más de una vez acompañando a sus hijos en el metro a media tarde hasta la estación de Ventas sino también haciendo cola por la mañana temprano en el despacho de billetes de la calle de la Victoria, y después me he enterado de que en el transcurso de una cena muy concurrida empleó varias veces metáforas taurinas refinadísimas para hablar mal del gobierno y dio abundante noticia de la boda de cierto diestro y de los negocios de determinado ganadero. Ahora ya no sé muy bien, la verdad, si es simplemente tolerante con la fiesta de los toros o si el asunto ha rebasado ya la mera tolerancia, por más que la firma de Hipomidoro siga apareciendo en todas las proclamas antitaurinas que he visto últimamente (incluso después de mayo pasado).Tiendo a pensar que la cosa se le ha ido de las manos y ya veré qué me cuenta la próxima vez que lo vea; mientras tanto,

no metería yo la mano en el fuego para abogar por la condición estrictamente tolerante de Hipomidoro, aunque tampoco diría sin más que ha cambiado de arriba abajo sus creencias contrarias a la llamada fiesta nacional. Dudas como esta, que se dan con harta frecuencia en la interpretación de la conducta ajena, acontecen también en relación con la propia. Nadie está libre de que le ocurran cosas parecidas a la de Hipomidoro, y todos podríamos, si se nos fuerza a ser veraces, referir sucesos propios en que la tolerancia ha sido el portillo para enfangarnos en lodazales turbiamente pegajosos. La tolerancia es, por naturaleza, inestable, y gracias a su condición precaria y provisional puede servir a mudanzas de creencias que de otro modo habrían sido inverosímiles. Cuando el tolerante cambia de creencias, le debe su cambio a la tolerancia, aunque se lo deba como una consecuencia no prevista ni deseada de la acción de ser tolerante.

En toda historia, individual o colectiva, de cambios de creencias hay seguramente varios episodios debidos a la tolerancia. Muchas veces, en efecto, los animales racionales dejan de creer lo que creían gracias a que han tolerado creencias distintas a las suyas. La tolerancia es un procedimiento muy eficaz de mudanza y un ingrediente que no puede faltar en la experiencia individual y colectiva si esta ha de merecer mínimamente la pena. Pero aclarar un poco cómo contribuye la tolerancia al cambio de creencias no es cosa fácil del todo. Es preciso advertir que no siempre la acción de tolerar algo ni tampoco la práctica o hábito de ser tolerante concluye en mudanza de opinión. Se puede, desde luego, ser un tolerante ejemplar y estar blindado contra toda influencia de aquello que se tolera. No hay nada en la tolerancia que lleve de por sí a dejar de creer lo que uno cree, y en muchos casos ocurrirá, no en balde, lo contrario: que el tolerar algo y el hacerlo con el celo aséptico de quien sabe que trata con material peligroso sea precisamente lo que me lleve a multiplicar los cuidados para que lo tolerado a regañadientes no se extralimite y no infecte la materia sana haciéndome variar creencias que no merecen cambiarse por otras. Puede ser precisamente por tolerar algo o haberlo tolerado por lo que uno lo excluye del repertorio de acciones o de creencias que podría llegar a aprobar.Tolerar es a veces la consecuencia de haber repudiado o desechado algo, y otras, un modo de seguir haciéndolo; no es siempre, desde luego, el primer paso para aceptar aquello que se repudiaba.

Pero el resultado de la tolerancia no coincide siempre con ese.Tolerar algo es, como en seguida se tratará de aclarar, un estado de incoherencia que tiende a no perpetuarse. En la medida en que uno busca motivos para tolerar, busca razones para justificar que pueda suspenderse la norma de la coherencia. Los casos que más interesan ahora son aquellos en que, por la condición inestable y precaria de la tolerancia, uno pasa a variar las creencias que tenía cuando decidió que iba a ser tolerante, a semejanza de cuando se afirma algo con ironía y después sin ella. Un resultado posible es que uno pase a admitir aquello que meramente toleraba; este resultado puede que no sea el más frecuente, pero tampoco es, desde luego, inverosímil.Todos recordamos episodios propios y ajenos consistentes en pasar a admitir cosas que repudiábamos, sin que esto hubiera sido posible de no mediar la tolerancia. Ella es, entonces, un estado interino entre el repudio simple y la aceptación. Aunque estos no sean, como digo, los casos más frecuentes, nuestra experiencia individual y colectiva tiene el registro de algunos, y eso basta para que, cada vez que uno tolera algo, se exponga al riesgo de acabar admitiendo lo que toleraba. Lo tolerado es un huésped al que uno deja aparte en el cuarto trasero, pero a veces se queda a vivir en casa y se aposenta en las alcobas principales.

La palabra «tolerancia» y sus derivadas pertenecen a las más prestigiosas de la retórica pública predominante en cualquier sociedad liberal. Quien abogara por la intolerancia generalizada o sostuviera que la tolerancia es mala, prescindible o carente de todo interés ofendería escandalosamente al sentido común de dicho tipo de sociedades; empeñarse en proclamar una cosa así solo se puede entender como una provocación poco inteligente o como una muestra de cinismo. Si elogiando a alguien digo que es una persona sobremanera intolerante y no lo digo para hacerme notar ni para molestar a mis interlocutores, cualquiera se dará cuenta de que tengo una idea muy torcida de lo que resulta plausible en mi sociedad. Esta buena fama de la tolerancia parece a primera vista algo muy halagüeño; es signo de que ciertos modales bárbaros y envilecidos sufren un severo asedio social. Lo anterior invita a creer que quien trate de menoscabar el prestigio de la palabra «tolerancia» sosteniendo, por ejemplo, que no está muy claro lo que se quiere decir cuando se usa será seguramente un individuo un tanto sospechoso y acaso un cómplice de los elementos menos honorables de la sociedad. [122]

Sin embargo, merece la pena correr ese riesgo. De lo contrario habría que sostener que el progreso de las costumbres exige de vez en cuando no hacer ascos a la confusión, y muy poca gente estará de acuerdo con semejante doctrina, compatible con el oscurantismo más siniestro. Pero es cierto que muchas veces los conceptos estimativos (y los conceptos en general) logran el éxito social a costa de vaciarse casi por entero; si todo el mundo echa mano de ellos es porque sirven para un roto y para un descosido. La mayor parte de los usos de la palabra «tolerancia», y sobre todo los de su opuesto, son, guste o no, meramente declamatorios y edificantes. Pruebe, si no, el lector, cuando se encuentre con un pronunciamiento contra la intolerancia, a sustituir este último término por otro que exprese algo muy semejante y que conserve el sentido; lo que encontrará son palabras como crueldad, barbarie, encanallamiento, vileza o depravación, todas ellas más intensas y truculentas, pero también más exactas. ¿Por qué, entonces, decir «intolerancia», que parece, por lo débil, un eufemismo de las anteriores? Llamar, por ejemplo, intolerantes a los criminales de guerra, a los uxoricidas o a los torturadores es una costumbre muy arraigada, pero resulta tan poco idónea como lo sería llamar descortés a un violador o a un asesino. Es un caso de desmesura por defecto, que, creyendo ser justiciera, atribuye lo menos a quien merece lo más. De una cultura en la que cundiera este uso podría decirse, desde luego, que sus miembros aprecian la cortesía por encima de todo, pero no parece que eso favorezca una noción muy consistente de lo que sea la cortesía. Cosa muy parecida ocurre con la tolerancia, que de tanto llenarnos la boca con ella, no sabemos ya muy bien lo que es.

En verdad, por tolerancia hay que entender cosas harto más modestas. Eso sucedía, por lo menos, en épocas en que su significado estaba razonablmente claro.Antes de que este concepto se desgastase del todo, solía entenderse que alguien tolera una acción u omisión de otro cuando, teniendo capacidad para impedirla y razones bastantes en contra, no se oponía a ella en virtud de razones de orden superior. [123] Por ejemplo, Derelérima odia la música que acompaña al baile de las sevillanas (no solo le parece un signo de muy mal gusto, sino que la asocia con la ignorancia, con la superstición y con la debilidad moral), pero pone buena cara cuando su amiga Euridilde a quien ha invitado a cenar a casa saca del bolso un disco de la música referida y se dispone a oírlo. Derelérima podía haber

alegado dolor de cabeza o simplemente haber dicho que detesta aquella monserga, pero se abstiene de hacerlo porque le parecería desconsiderado. Hay aquí tres elementos pertinentes: la capacidad que Derelérima tiene de impedir la audición del disco (está, al fin y al cabo, en su casa y siempre podrá decir «¡oye, no pongas eso!» con autoridad irrevocable), las razones en contra de dicha audición (le parece una música embrutecedora) y, en fin, las razones que se oponen a impedir la escucha (iría, qué duda cabe, contra las exigencias de la hospitalidad). Ninguno de los tres elementos puede estar ausente para que haya tolerancia. Si Derelérima no tiene capacidad de impedir nada, entonces no puede decirse que tolere ni deje de tolerar aquello, y lo mismo ocurriría si a Derelérima le gustase la música de ese baile o le diese igual oírla que no. Nadie *tolera* propiamente algo cuando no está en condiciones de oponerse ni tampoco cuando lo aprueba o le resulta indiferente. La tercera condición también parece imprescindible si es que la tolerancia ha de poder explicarse por razones. Lo que importa es que uno tiene en contra de algo razones que, por sí solas, habrían de llevar a no consentirlo, pero también las tiene contrarias a impedirlo.

Cabe llamar *razones del repudio* a las primeras y *razones de la tolerancia* a las segundas. En el caso de Derelérima, las razones de la tolerancia son enaltecedoras para ella (o por lo menos no la denigran), pero esto no tiene por qué ocurrir siempre. Derelérima podría haber sido tolerante por no tener ganas de complicarse la vida o porque Euridilde es una mujer poderosa de quien puede recibir favores o porque cree que el ser tolerante con Euridilde esta noche aumenta la probabilidad de que Euridilde sea tolerante otras veces con ella. En el primer caso, la razón de la tolerancia es la pereza y en los dos últimos un cálculo estratégico más o menos inconfesable. Circunstancias así no han de preocupar mucho a nadie, porque las razones de la tolerancia pueden ser muy poco sublimes y hasta mezquinas. Lo único que importa es que basten para poner en suspenso la acción que sería coherente con las solas razones del repudio. Pero esto no significa, nótese bien, que las razones del repudio hayan quedado anuladas o se hayan desvanecido. Derelérima sigue detestando la música en cuestión, de modo que está en una tesitura de no poca incongruencia: cree al mismo tiempo que hay que evitar el oír ese tipo de música y que hay que dejar de evitar el oírla y posee, por tanto, creencias contradictorias, aunque alojadas

en distintos pisos o niveles. La tolerancia es, antes que cualquier otra cosa, un caso de incoherencia, aunque pueda llegar a ser un caso muy justificado.

5. Tolerancia inmune y tolerancia contagiada

Lo que no se ve con claridad es por qué las razones de la tolerancia han de ser siempre de mejor estofa que las del repudio, pues muchas veces es de temer que no lo sean en absoluto. Si me disgusta mucho que alguien humille a otro y, teniendo capacidad de impedir cierto acto de humillación, lo tolero porque me conviene (aunque quizá sufra por ello lo indecible, esto no importa aquí), habría que ser muy doctrinario para esperar que mi acción pudiera justificarse por ser una muestra de tolerancia. Lo que justifica la tolerancia son las razones que la mueven, no el que ella se dé, y si el bellaco tolerante trata de justificar sus acciones echando mano de la tolerancia misma, no se ve muy bien qué clase de justificación está dando. En puridad no da ninguna, pues es la tolerancia misma lo que ha de recibir justificación. «Tolerante» es el adjetivo que se usa para calificar a quien lleva a cabo ciertas acciones que poseen las cualidades antes expuestas y en sí mismo no es ni bueno ni malo; su bondad o maldad dependerá de las razones que apoyen la acción correspondiente, las cuales pueden ser del pelaje más variado.Ahora bien: muchas veces en que se echa mano del ideal o la norma de la tolerancia para justificar cierta acción lo que propiamente se quiere decir es otra cosa. Se afirma que alguien sacrifica, por ejemplo, cierto valor en aras de la tolerancia, pero esto es una manifiesta vaciedad que no añade nada a la nuda descripción de la acción. Se entendería mejor si se dijera que uno actúa de cierto modo porque cree que hay que obrar con anchura de miras, o que hay que procurar comprender las razones ajenas, o que hay que dudar siempre de que las razones de uno sean las mejores. La amplitud de miras, el tratar de ponerse en el lugar del otro, el espíritu autocrítico y el ánimo solícito y cuidadoso son ideales que aun perteneciendo también de lleno al vocabulario edificante [124] pueden llegar a justificar la tolerancia, pero la claridad obliga a no confundirlos con ella misma, que, por sí sola, es neutra desde el punto de vista estimativo.A mayor abundamiento, al igual que puede darse tolerancia sin ninguna de estas razones, también puede ocurrir que esos ideales proporcionen razones precisamente en contra de la tolerancia. Muchas veces me opondré a tolerar ciertas cosas porque he logrado una comprensión de las razones del otro sin la cual acaso sería tolerante con él. Puede ocurrir que el esfuerzo por

entender las razones ajenas mudando las propias lleve a encontrar razones de repudio que de otro modo no habrían podido formarse y a eliminar, o debilitar mucho, las de la tolerancia. Sería muy poco sensato creer que cuanto más y mejor se conoce a alguien, más razones hay para consentirle cualquier cosa. A veces sucede precisamente al revés.

Suele afirmarse que la tolerancia surgió en contextos principalmente religiosos y hay también casos de tolerancia (y de su opuesto) en el ámbito político y en los distintos ámbitos que se suelen hacer corresponder a lo moral o a la moralidad (cualquier cosa que esto sea). No faltan tampoco casos de lo que puede llamarse tolerancia doctrinal, la que tiene por objeto la difusión o expresión pública de conjuntos de creencias que sus portadores tienen por verdaderas y justificadas, aun cuando otros no les concedan uno de estos dos atributos o ninguno de ellos. Cualquiera de los tipos mencionados de tolerancia puede darse en dos formas que es bueno distinguir. Puede decirse que hay tolerancia *vertical* (ya sea estética, religiosa, doctrinal o la que fuere) cuando quien tolera ostenta poder o autoridad y quien es tolerado está subordinado a ese poder; la hay, por el contrario, *horizontal* cuando la tolerancia se da entre iguales.Así expuesta, la distinción es oscura, puesto que, según se ha visto ya, todo acto de tolerancia (incluidos los horizontales) exige cierta capacidad que el tolerante posee y de la que el tolerado carece. Por eso es mejor definir la tolerancia horizontal como aquella que un agente individual o colectivo ejerce con otros agentes también individuales o colectivos de tal manera que en otras circunstancias los ahora tolerables puedan ocupar el lugar de tolerantes, mientras que en la tolerancia vertical esta reciprocidad está ausente del todo (nadie esperaría, por ejemplo, que un súbdito de Enrique VIII pudiese ser tolerante con el rey, o con el Incorruptible un verdugo a las órdenes del Comité de Salud Pública). La tolerancia vertical tuvo importancia en los primeros siglos de lo que se suele llamar modernidad, mientras que la horizontal cobra gran realce hoy día, sin que por eso la vertical haya pasado a ser cosa insignificante.

A veces se hacen distinciones un tanto más arriesgadas, como la que deslinda una tolerancia «negativa» de otra «positiva». [125] La primera es la que alguien practica cuando meramente se abstiene de impedir acciones ajenas que le desagradan o contra las que tiene razones, mientras que la

segunda acontece cuando el tolerante posee una disposición activa a comprender las razones de aquellos a quienes tolera y, llegado el caso, a modificar por ello las propias. Las calificaciones de «negativa» y «positiva» tienen la desventaja de sugerir que la primera es cosa insuficiente, disminuida o truncada (*mera* tolerancia, al fin y al cabo) y solo la segunda resulta ser tolerancia plena. Para evitar esta confusión resulta aconsejable variar los términos y una manera de hacerlo es, a partir de una sencilla analogía médica, llamar a la primera *tolerancia inmune* y a la segunda *tolerancia contagiada*.Alguien podría decir que la idea de una tolerancia «contagiada» es atacable con el argumento que antes se ha dado; en realidad, quien se refiere a ella tendría que decir «amplitud de miras», «ponerse en el lugar del otro», «espíritu autocrítico», «afán explorador» o algo semejante. Puede, sin embargo, que esta objeción no sea del todo adecuada y que la distinción entre tolerancia inmune y contagiada merezca mantenerse. El tolerante contagiado está mórbidamente atraído por aquello que tolera, [126] pero lo que más importa es que semejante atracción constituye muchas veces el resultado en que desemboca la mera tolerancia inmune cuando se pierde la inmunidad. No hay duda, desde luego, de que la tolerancia de Derelérima parece inmune entre las que más; su disposición a comprender lo que de valioso pueda haber en la música que tanto le disgusta es, desde luego, nula. Sin embargo, a fuerza de tolerar con inmunidad a Euridilde durante muchas veladas seguidas, Derelérima puede llegar a acostumbrarse a ese tipo de música de un modo inusitado hasta entonces. Cabe incluso que llegue a cobrarle cierta afición o, por lo menos, a olvidarse de su visceral repudio. Desde luego, si después de diez noches se llega a este resultado, ya no podrá decirse que a la undécima vez Derelérima *tolere* a Euridilde, porque entonces habrán desaparecido las razones de repudio, o se habrán debilitado muchísimo. Pero quizá no haga falta llegar a tanto para que las creencias de Derelérima se muden severamente.

Cabe, por ejemplo, que el resultado sea *irónico* en alguno de los sentidos de esta palabra: Derelérima se divierte en cierto modo con la iteración del episodio del disco y encuentra inapropiado su ceñudo proceder anterior; lo que hace ahora es reírse de sí misma, tomando a broma todo lo que tenga que ver con la música aquella y con las visitas de Euridilde (lo que puede producir el curioso efecto de que Derelérima se descubra de pronto

tarareando la música en cuestión al ducharse, efecto compatible con su juicio sereno de que se trata de un producto musical de derribo). ¿Se ha de afirmar entonces que Derelérima ha mudado de creencias? La respuesta es que acaso no ha cambiado tanto sus creencias como el *modo* de tenerlas o, si se prefiere, el lugar que ocupan en su mapa doctrinal. Lo que resulta claro es que la tolerancia ya no es del todo inmune, y esto no significa, sin embargo, que haya dejado de haber tolerancia. Casi podría decirse que Derelérima *se tolera* a sí misma.

De lo expuesto hasta aquí puede seguirse algún corolario sobre el papel de la tolerancia en los cambios de creencias. La tolerancia sirve para mudar de parecer porque es inestable y precaria y porque obliga a que uno se las ingenie de modo que se supere dicha precariedad. Está a menudo amenazada por la tentación de volverse intolerante y otras veces por la de pasarse al bando rival. Hay una suerte de «astucia de la tolerancia»: al tolerar algo, uno no sabe siempre en qué va a acabar parando dicha tolerancia. Si no tolerásemos nunca nada, nuestras creencias estarían mucho más atrincheradas y serían más inamovibles de lo que son, de modo que la tolerancia se podría justificar en último término por su contribución a procurar una experiencia más valiosa. Pero esto solo sirve para saber que hemos de ser tolerantes algunas veces; lo que no dice es cuándo hemos de serlo ni proporciona criterios de validez. No ha de lamentarse, sin embargo, este aparente vicio. La experiencia individual y colectiva es un repertorio muy abigarrado de criterios, de reglas y de normas, pero también de ejemplos no regulares. Lo que una buena experiencia contiene son casos valiosos de tolerancia que no cabe erigir en normas generalizables. Los buenos ejemplos de tolerancia no son ejemplares porque enseñen a ser imitados, sino porque son muestra de que algunas veces hubo que quebrantar principios que se tenían por inviolables. Y el valor de la experiencia se mide, entre otras cosas, por las veces en que ha habido que variar lo que se estaba acostumbrado a considerar invariable.

6. Un presunto deber de actuar por tolerancia

Para la mayor parte de quienes aprecian la tolerancia como uno de los valores más altos de la civilización y de la moral no puede caber ninguna duda de que semejante valor genera un deber, y un deber, por cierto, propiamente moral y muy representativo de los de esta clase. Semejante exigencia parece a veces fácil de justificar a partir de un *derecho a la tolerancia*, tan sagrado como el que más, que inalienablemente tendríamos todos. Pero, cualesquiera que sean los usos ideológicos, mejores o peores, de ese derecho y ese deber, merece la pena mostrar que ninguno de los dos es fácil de concebir y que andan muy cerca de lo paradójico, si es que no están metido de lleno en ello. [127] Cada cual es muy dueño, desde luego, de usar conceptos paradójicos cada vez que crea que está en juego la salvación de su alma o el bien del género humano (o la posibilidad de seguir hablando en una jerga moral o políticamente correcta), pero en casos así resulta conveniente no perder de vista lo que uno se trae entre manos. No puede caber, desde luego, y esto nadie lo defenderá, un deber moral o de otro tipo de tolerarlo todo. En caso de que haya deber de tolerancia, será siempre limitado y tasado, tendrá vigencia solo dentro de determinado ámbito y nunca podrá considerarse válido fuera de ese reducto: el deber de ser tolerante con ciertas actuaciones no podría servir en ningún modo para justificar el deber de serlo con todas.

La vigencia de ese deber moral consiste, entre otras cosas, en que pueda usarse, llegada la ocasión, para justificar determinadas acciones que son las exigidas por él y en que su incumplimiento lo coloque a uno en la necesidad de excusarse y en la probabilidad de sufrir sanciones morales interiores, como el sentimiento de culpa, o exteriores, como la reconvención, la indignación o el desprecio. Supongamos ahora que alguien, sometido al deber moral de ser tolerante en un ámbito determinado, usa la vigencia de ese deber y su voluntad de cumplirlo para justificar cierta acción que ha llevado a cabo. Si hace lo anterior, cabe suponer que lo hará ante alguien que critica su actuación por considerarla injustificada. La objeción de su oponente podría ser aproximadamente como sigue: «Has actuado, y tú lo sabes, de un modo inapropiado, absurdo y hasta vergonzoso, permitiendo

actuaciones que podrías haber evitado y que, como bien conoces, no tienen justificación. Quizá tengas algún tipo de coartada, pero sospecho que no te va a valer ninguna, porque lo que has consentido no le parece bien a nadie salvo a quienes se han beneficiado de tu lenidad y ni siquiera tú puedes verlo con indulgencia». Pero, cualquiera que sea la acción de que aquí se trate, siempre cabrá replicar que las acusaciones anteriores omiten un rasgo decisivo de lo ocurrido: aun en el caso de que todos esos denuestos fueran apropiados, cabría replicar que el deber de tolerancia se sobrepone a ellos y los anula o, por lo menos, les quita una parte muy notable de su fuerza. El cumplimiento de semejante deber se distinguiría por hacer decaer, dentro de cierto ámbito, razones en contra de cierta acción que fuera de dicho ámbito tendrían plena vigencia y desacreditarían del todo la acción en cuestión.

Sin embargo, *además* de todo lo que pueda decirse en contra de lo actuado, se supone que regía un deber de tolerancia, y entonces ese deber puede ser el que prevalezca y decida, de manera que el tolerante quizá responda en los siguientes términos: «Hasta cierto punto, he obrado de la manera que dices, pero tu descripción es insuficiente y es injusta, y deberías saberlo. He consentido, sin duda, actuaciones que podría haber evitado y que carecen de justificación y, si mi conducta se hubiese reducido a esto, tus reprensiones serían pertinentes y quizá se quedasen cortas.También es cierto que algunas gentes se han beneficiado de mi blandura probablemente por mala fe suya y estoy convencido de que mi proceder no parecerá bien a muchas personas; debo confesar que hasta yo mismo tengo momentos de duda sobre si hice lo que debía. Pero, tomándolo todo en consideración, resulta claro que en conciencia no pude hacer otra cosa. El tipo de cosas que consentí pertenecen, y no hace falta que te lo recuerde, a aquellas en relación con las cuales hemos de ser tolerantes, aunque esto nos cueste mucho o nos resulte difícil de justificar. Si la tolerancia fuese cosa fácil o se refiriese a acciones a las que uno pudiese dar justificación, entonces se admitirían sin más y no haría falta tolerarlas, y la tolerancia ya no sería un deber independiente.» Esta argumentación no satisface en modo alguno al otro interlocutor, quien se apresura a replicar: «El deber de tolerancia es un deber venerable al que prestamos acatamiento todas las personas dotadas de ilustración, pero una cosa es esa y otra la interpretación espuria con que tú lo confundes. Porque, en otras circunstancias menos severas, sí que habrías debido ser tolerante; habrías debido serlo si lo que consentiste no fuera tan

manifiestamente reprensible, si por lo menos hubiera cabido alguna duda, por pequeña que fuese, sobre su justificación, si no se hubiera visto con claridad que algunos iban a beneficiarse inicuamente de tu blandura. Pero el deber de tolerar no tiene vigencia en circunstancias tan graves como lo han sido las de tu actuación. Eso llevaría a convertir la tolerancia en un capricho disparatado y en la justificación de cualquier cosa injustificable».

Podemos detenernos un instante aquí y advertir que en este argumento resulta decisivo el *grado* de justificación o de ausencia de justificación de la acción que se ha tolerado. Porque, según lo dicho, sí que habría habido deber de tolerancia si lo consentido hubiese sido cosa leve o por lo menos dudosa; en ese caso el no consentirlo habría pecado de rigidez y de dogmatismo y contra estos vicios se inventó precisamente el deber de ser tolerante. Si se miran las acciones aptas para ser toleradas, parece que se las debería tolerar cuando su grado de justificación las elevase un tanto por encima de las que no son justificables en absoluto, mientras que, por debajo de ese grado, el deber de tolerancia sería una disparatada arbitrariedad. Pero esta sensata réplica no satisfará en absoluto a nuestro tolerante: «Bien está defender que en la vida todo es asunto de poco más o menos y de cómo son las circunstancias y las particularidades del caso, pero aparte de que a eso se lo llama prudencia y no moralidad he de recordarte que aquí se estaba hablando de *deberes*, y de deberes en relación con cierto ámbito de actuación que uno no puede variar cada vez que quiera. Si tengo el deber de tolerar, ya sé que debo consentir actos a los que no puedo dar justificación, pues *en eso consiste* precisamente la tolerancia. Otra cosa es que yo deba consentir actos cuya justificación me ofrezca dudas, o que sea capaz de justificar solo a medias o ante los cuales vacile y no sepa del todo a qué atenerme. Pero eso no es un deber especial que merezca un nombre privativo suyo, porque ya se sabe que el impedir acciones cuando no están claramente desprovistas de justificación es cosa contraria al deber.» Y la réplica del oponente muy bien podría ser parecida a la que sigue: «No me apasiona discutir sobre qué deberes merecen nombres particulares y cuáles otros no, pero, en caso de que haya un deber de tolerancia, creo que se podría definir precisamente en unos términos muy semejantes a los que negabas hace un momento, es decir que uno debe tolerar actos "cuya justificación ofrece dudas, o que es capaz de justificar solo a medias o ante los cuales no sabe a qué atenerse".Tolerar lo que carece de toda justificación

es injustificable, y un deber de hacerlo equivaldría a un deber de tolerar lo intolerable». [128]

Quizá cabría alargar la discusión varios trechos más, pero los elementos esenciales están ya encima de la mesa. El oponente se encuentra muy bien dispuesto a conceder la vigencia de un deber de ser tolerante siempre que la tolerancia no afecte a acciones manifiestamente injustificables. Para él, la tolerancia se funda en la duda, en la vacilación y en el reconocimiento de la posibilidad de equivocarse; si uno está convencido de que la acción en cuestión está justificada, entonces no la tolera, sino que simplemente la permite, y si cree firmemente que es del todo inaceptable tampoco la tolera porque *lo inaceptable es sinónimo de intolerable*; tolerar es algo que se hace cuando no se da ninguna de estas dos circunstancias y se está en territorio neutral. Es posible que el oponente lleve razón dice, desde luego, cosas muy concordes con el sentido común pero, en caso de estar en lo cierto, la tolerancia se convertirá en una noción un tanto anodina y prosaica: ser tolerante vendría a ser lo mismo que no precipitarse ni sacar las cosas de quicio: ser cauto, atento, calculador, precavido, considerado y tratable, cualidades todas ellas muy dignas de elogio, aunque no necesariamente merecedoras de atención filosófica. Es cierto que no todas las cosas de la vida deben poseer interés teórico salvo que la filosofía acabe perdiendo casi todo su interés, como suele ocurrir en estos casos, pero la tolerancia sí que lo tiene, y lo tiene porque no coincide con la descripción que acaba de darse. En realidad, se parece más a la idea que defiende el otro personaje de la conversación.

Lo que importa en la tolerancia no es lo que por ser dudoso se tolera, sino aquello que por haber sido tolerado pasa a ser dudoso. Los episodios *prudenciales* de tolerancia nunca faltan en la vida de cualquier persona sensata, pero importan más los que podrían llamarse *radicales*, episodios que, por cierto, tampoco son infrecuentes. En estos, uno no tiene propiamente razones para tolerar, puesto que todo lo que podría ser considerado una razón (o por lo menos todo lo que podría recibir ese nombre hasta entonces) milita en contra de la tolerancia.Todo *salvo la tolerancia misma*, que ahora y solo ahora pasa a ser considerada una razón, aunque ciertamente paradójica. Lo que ocurre es que aquí «actuar por tolerancia» no quiere decir nada muy distinto de «actuar contra las razones

de uno»; no proporciona, por tanto, una razón que deba tenerse en cuenta, sino que es otra manera de designar la ausencia de razones, o la incompatibilidad de lo que uno se propone hacer con todas las razones disponibles. Aunque, si bien se mira, «actuar por tolerancia» no equivale sin más a actuar suspendiendo *todas* las razones de uno. Podría ocurrir que alguien razonara suponiendo que, aunque todas sus razones parecen apuntar en una misma dirección, sería casualidad que todas fuesen buenas; conjunciones tan afortunadas apenas se dan nunca y sería muy raro que una de ellas le hubiera tocado precisamente a él y precisamente en ese momento, de modo que lo mejor es actuar en contra de las razones propias y rendir así tributo a cierta verdad que uno no es capaz de apreciar por sí solo. Alguien que obrase de este modo sería sin duda ninguna un personaje digno de atención, pero quizá no haya muchos motivos para que lo saquemos del museo de curiosidades en el que tiene pleno derecho a residir. [129] Más vale regresar al tolerante radical que, *a pesar* de haberse quedado sin razones, afirma que actúa «por tolerancia». Lo que quiere decir cuando proclama tal cosa se entiende bien, quizá, tomando «tolerancia» como un término cuasideíctico, a semejanza de como se tomó la ironía páginas atrás. Decir, con propósito de justificación, «he actuado por tolerancia» equivale a decir «he actuado como aquella otra vez» o «como se actúa cuando uno obra contra lo que piensa». La mayor parte de los interlocutores sabe identificar el género de los episodios tolerantes, pero esto sólo significa que es capaz de relacionar unos episodios con otros y quizá de contar historias en las que aparezcan todos ellos.

Resulta muy difícil entender qué tiene este tipo de tolerancia para ser considerada un deber. Que pueda acotarse un ámbito en el que uno *deba* ser tolerante constituiría una arbitrariedad demasiado gratuita para llamar deber a eso y seguir llamando deber a todo lo demás que recibe habitualmente ese nombre. Decir que se actúa por el deber de tolerancia es una manera abreviada pero torpe de decir que no se tolera por vacilación ni por indiferencia ni por cálculo estratégico ni por ninguna otra de las razones que puede haber para ser tolerante, sino que se tolera sin necesidad de justificación aparte, confiando en que el tolerar mismo es ya una fuente de justificación que no necesita beber de ninguna otra. Esta forma de tolerancia acontece muchas veces y no puede reducirse a ninguna de las formas de tolerancia por razones. Es una tolerancia inmune que corre el

riesgo de perder la inmunidad y contagiarse, y que amenaza, por tanto, con llevarse por delante de manera gratuita o imposible de justificar creencias antiquísimas y sacrosantas. Pero afirmar la vigencia de un deber de obrar así es un modo torpe y extravagante de describir este tipo de tolerancia. Si tal cosa fuese un deber, no se sabría muy bien qué tipo de relación podría guardar con los demás deberes ni qué dependencias mantendría con respecto a ellos. Más bien parece que la única relación entre semejante deber y todos los demás es que allí donde está aquel no pueden tener vigencia estos, y viceversa. Esta tolerancia radical o terminal es la interrupción de todos los demás deberes, una suspensión más o menos duradera que a veces puede acabar revocando unos pocos o muchos de los deberes que interrumpe.

Un deber de obrar por tolerancia sería tan extraño como un deber de hablar con ironía. La ironía y la tolerancia son interrupciones desordenadas del curso normal de los deberes e infracciones más o menos graves de la coherencia que a uno le toca en sus responsabilidades. Pero lo que las convierte en anomalías sobresalientes es su aptitud para rebelarse contra los propósitos que las motivaron y torcer el rumbo ordinario de la responsabilidad burlándose de quien quiso jugar a ponerla en suspenso. El ironista y el tolerante creen que lo suyo son interrupciones, excepciones o licencias: las merecidas vacaciones que la responsabilidad puede tomarse de cuando en cuando. Pero algunas vacaciones complican muchísimo el viaje de vuelta, tanto que a uno no le queda más remedio que quedarse a vivir en el lugar del veraneo. Si bien se mira, los lugares de residencia de mucha gente empezaron siendo sitios de vacaciones o lugares de paso para pernoctar un par de veces o para dar cobijo a alguna transgresión inconfesable y quizá deshonesta, de esas que uno se permite alguna vez con la condición de que duren poco y no dejen ninguna huella.

Las responsabilidades de ahora son muchas veces las transgresiones de ayer. La responsabilidad no tiene siempre su origen en otras responsabilidades; nunca puede estar segura de que la virtud sea su verdadera madre porque corre grave riesgo de ser hija bastarda de la licencia. De todo acto responsable se tiende a creer que es un eslabón reluciente en una perfecta cadena de actos de responsabilidad, pero muy poco hay de cierto en esa suposición: entre los demás eslabones abundarán

seguramente piezas espurias y materiales defectuosos. Para ser responsable es bueno suponer que la responsabilidad es regular, que ha sido siempre la norma y que lo seguirá siendo. Si la conducta responsable fuera una rareza inesperada que no formase parte de las expectativas habituales de la acción, entonces la responsabilidad sería algo muy distinto de lo que es, o quizá no sería nada y habría que olvidarse de la palabra. Por suerte o por desgracia, la realidad no es esa, pero lo cierto es que se parece inquietantemente a ella. La responsabilidad no es una anomalía (de hecho es un orden inventado para evitarlas), pero la lección que proporcionan la ironía y la tolerancia es que muchas responsabilidades son la huella perversa dejada por anomalías de las que ya no queda memoria.

Con mucha frecuencia y según algunos siempre las leyes, las normas y las reglas son el resultado de una transgresión inicial que en numerosas ocasiones se supone violenta.Tal cosa no ha de escandalizar, desde luego, en ningún sistema normativo que se precie. De hecho, todo sistema considerará siempre justificada y hasta ejemplar su correspondiente transgresión fundadora: las buenas normas surgen, se dirá, por la infracción de otras que no resultaron tan buenas, porque la transgresión es la astucia de la ley y sin infracciones no habría progreso. Para cualquier sistema normativo que busque legitimidad es esencial construir una historia cuya primera fase resulte heroicamente transgresora: las normas vigentes son tanto más dignas de acatamiento cuanto más severos hayan sido los rigores de su fundación, cuanto más odiosas resulten sus predecesoras y cuanto más memorable sea la epopeya de aquellos infractores con cuyo sudor y a veces con cuya sangre se amasaron los ladrillos del sistema normativo hoy vigente. Contrariamente al tradicionalista, afecto a un cuerpo de normas renovadas de manera casi inadvertida por la prudencia y el uso, el creyente en el progreso necesita de la infracción para explicar y justificar la bondad de los sistemas de normas. Este impecable hombre de bien siempre ufano de cumplir con creces cualquier exigencia que imponga a los otros gusta de reconocer, tan a menudo como convenga, que también las normas que él admite están sujetas a la revisión del progreso y que nunca faltarán nuevas transgresiones que anuncien las normas del mañana. Únicamente un progresista muy inconsecuente y obcecado proclamará que las buenas infracciones son solo cosa del ayer y que cualquier enmienda del sistema que tenemos será para peor. El buen creyente en el progreso juzgará

siempre mejor una novedad ingrata (si es una genuina novedad pronto pasará a resultar agradable) que una victoria aparentemente halagüeña de las fuerzas del pasado sobre las de la renovación.

Todo lo anterior tendría que poder aplicarse a la responsabilidad y no parece que haya grandes obstáculos contra ello. Sin embargo, no resulta ni mucho menos evidente que el correcto y ejemplar hombre responsable, progresista o no (aunque en la civilización moderna quizá no quepa dejar de ser progresista), pueda dormir tranquilo con la idea de que aquello de lo que hoy debe responder con ímprobo esfuerzo y venciendo tentaciones poderosísimas es en parte muy considerable la secuela de incumplimientos pasados de la norma de la responsabilidad. Bien está que uno haya de responder de sus vicios pretéritos y purgar sus culpas con el manso acatamiento de la vigente ley, pero esos vicios y culpas han dejado de ser tales para la ley presente no porque esta haya pasado a dar por bueno lo que antes era malo, sino más bien porque la condición de vicio y culpa que las actuaciones en cuestión tenían ha caído del todo en el olvido.

Ningún sistema normativo tiene objeciones serias que oponer a los quebrantamientos de sistemas anteriores a él o distintos del suyo, pero nada de esto cuenta con la ironía y la tolerancia endurecidas y olvidadas de sí. Cuando da por buena una infracción pasada, el sistema normativo en cada caso vigente hace pública una solemne declaración sobre sus orígenes y deroga todo lo que en el momento de la infracción tenía validez, convirtiéndose el quebrantamiento en cuestión en acto constituyente o por lo menos en parte destacada de la epopeya fundacional. Pero semejante operación apenas puede permitírsela nadie con la ironía ni con la tolerancia tal como han sido descritas, porque lo que en su momento fueron infracciones también lo serán ahora, salvo que se suponga que en aquel tiempo no regía la misma ley de la responsabilidad que ahora tiene vigencia.Al final de todas las responsabilidades hay algo de lo que no cabe responder, pero no solo según el sistema antiguo, sino también según el nuevo: de hecho, lo que más importa de la responsabilidad es que los dos son el mismo. El sistema de las responsabilidades no es uno más que haya sucedido a otro y pueda ser superado, sino el corazón de todo sistema normativo posible, de manera que las quiebras o anomalías de la responsabilidad no afectan solo al cumplimiento de ciertas normas en

particular, sino al supuesto mismo conforme al cual hay que dar cuenta y razón de cualquier incumplimiento, un supuesto capaz de sobrevivir a las mudanzas normativas más drásticas.

Pero lo que más importa es que ni el ironista ni el tolerante quieren perpetrar una transgresión de manera cabal y con todas las de la ley. Ávida o temerosamente, el tiempo de la ironía y el de la tolerancia transcurren contando los minutos que restan para volver a la normalidad: para hablar de nuevo en serio o para prestar asentimiento a aquello que lo merece. Ni el ironista ni el tolerante son del todo responsables de lo que hacen mientras dura el paréntesis que han abierto y que se proponen cerrar en breve (han depuesto su responsabilidad, según se ha visto ya, solo de manera transitoria), pero tampoco pueden responder de no lograr cerrarlo ni de que la irresponsabilidad ocasional se les esté yendo de las manos. No se han dado cuenta, literalmente, de lo que les ha ocurrido ni pueden rendir cuentas por ello, porque la perpetuación del paréntesis ha sido involuntaria, producto de la fuerza de las cosas y acompañada de ignorancia manifiesta. Quien piensa o actúa con ironía o tolerancia endurecidas no recuerda ya la irresponsabilidad provisional en que se metió, pero tampoco la resbaladiza e irresponsable conversión de aquellas excepciones en reglas fijas. Comenzó siendo un transgresor sólo provisional y en el momento en que pasó a serlo definitivo ya se había olvidado del todo de la infracción en que estaba empeñado.Torpe destino el suyo: fracasa como cumplidor de la ley pero todavía más como infractor y ni lo uno ni lo otro pueden atribuírsele del todo.

Ensayo 3.º
Teodicea, nicotina y virtud

1. Doctrinas, sistemas y conceptos

Las doctrinas morales son conjuntos razonados de normas, juicios y recomendaciones acerca de cómo actuar o juzgar en ámbitos mejor o peor delimitados y de glosas y digresiones, más largas o más breves, surgidas a partir de lo anterior. Algunas de estas doctrinas pertenecen a lo más valioso que ha producido la especie humana, pero no todas son admirables y muchas ni siquiera son dignas de aprecio. No solo la de Aristóteles, la de Espinosa o la de Kant se comprenden entre las doctrinas morales; el código de honor de la camorra napolitana o el de las asociaciones estudiantiles de la Alemania guillermina también lo son, y bien claras y congruentes por cierto, aunque esto suene escandaloso a muchos oídos. Hay doctrinas morales frondosas, profundas y sagaces y las hay magras, burdas y mostrencas. Algunas se ocupan de las obligaciones para con el prójimo en general, o para con los desfavorecidos, infortunados y maltratados en particular; otras se refieren sobre todo a lo que uno debe hacer en política, o en las cuestiones de interés público, o en lo tocante a los intereses de su país, su familia, su clase social, su profesión o las gentes de sus mismos gustos y pareceres; otras están obsesionadas con el cuidado de sí mismo y con los peligros de las pasiones y el modo de prevenirlos; las hay que recomiendan evadirse de la vida activa y darse a costumbres ascéticas o por lo menos apartadas de la notoriedad, y no faltan, en fin, las que aconsejan el disfrute de determinados placeres ni las que exhortan a desatender los prejuicios dominantes o a despreciarlos. Solo un recorrido histórico cuidadoso puede dar idea de cuál es la escurridiza materia de que están hechas las doctrinas morales, una materia que ha ido variando notablemente con el tiempo, aunque sus cambios sean casi siempre variaciones dentro de un abanico de asuntos relativamente reducido.

Pero en cualquiera de los casos mencionados las doctrinas morales se ocupan de señalar lo que está bien y lo que está mal en determinados campos de actividad, y por tanto mandan o recomiendan ciertas acciones y prohíben o desaconsejan otras, y sin duda dejan también mucho territorio fuera de cobertura. Una doctrina moral que quisiese reglar la totalidad de la vida humana sería seguramente monstruosa, aunque muchos cuerpos

doctrinales caen a menudo en esta tentación: quien quiere mandar en algo, alguna vez ha querido o querrá mandar en todo. Hay doctrinas morales fracasadas que nadie sigue o que se obedecieron en cierta época pero han caído en el descrédito y doctrinas afortunadas en torno a las cuales se organizan partes importantes de la vida de grandes cantidades de personas. Las doctrinas morales se acatan y se desatienden en distintos grados, pero todas ellas fueron concebidas para que se cumplieran, esto es, para que grupos más o menos amplios de gentes obrasen en ámbitos más o menos amplios de sus vidas *en virtud* de la correspondiente doctrina, deliberando sobre sus acciones y justificándolas tal como la doctrina manda.Trozos importantes de la vida de mucha gente son doctrina moral cumplida o doctrina fracasada, torpemente aplicada o torcidamente seguida. Sería, sin embargo, un error manifiesto creer que el caso normal de sujeción moral es el seguimiento fiel de una buena doctrina. De hecho, la mayoría de los actos de obediencia doctrinal son infieles en medida mayor o menor y, por su parte, las malas doctrinas son a veces más fecundas que las buenas: los actos más admirables no suelen consistir en la aplicación de la doctrina correcta, sino en la traición a una que no lo es tanto.

Las doctrinas morales son una especie del género más amplio de las doctrinas estimativas. Por doctrina estimativa puede entenderse cualquier conjunto de normas, juicios, ejemplos y recomendaciones que afecten a cualquier campo en el que quepa hacer valoraciones. [130] No solo las doctrinas morales son estimativas; también las políticas y económicas, las preceptivas artísticas y literarias y en general los sistemas del gusto, los acuerdos más o menos razonados sobre el vestir, los modales, las maneras de hablar y las relaciones personales, así como las ideologías, tomadas en sentido amplio. Lo estimativo apenas tiene límites, y allí donde hay posibilidad de valorar puede encontrarse siempre alguna doctrina estimativa más o menos elaborada o el rastro de varias de ellas. Muchas veces las doctrinas estimativas no están explícitas del todo o se presentan de manera informal y embrionaria, como un conjunto de supuestos tácitos más bien que de reglas, principios o normas. Piénsese por ejemplo en la conexión que une a los hábitos de lenguaje, de vestimenta, de trato social y de vida íntima de las clases cultas o semicultas progresistas y cuasiprogresistas en los países ricos de Europa y Norteamérica (y casi en cualquier otro lugar) a partir de los años sesenta del siglo XX. El aprecio por el vestido informal,

el habla coloquial y el calzado deportivo, el pacifismo, la preferencia por el tratamiento de tú en las lenguas que permiten esta distinción, la compulsión viajera, el fastidio por el trato distante y ceremonial, el convencimiento de que el presente es superior al pasado, la permisividad en materia de sexo, el optimismo antropológico, el amor al campo y a los animales y la idealización de las culturas exóticas son elementos pertenecientes a ámbitos muy distintos entre sí y sin embargo van típicamente unidos en las creencias y los hábitos de millones de personas, las cuales piensan y actúan conforme a unas mismas pautas y justifican por regla general sus creencias y acciones de manera semejante. Resultaría imposible encontrar una doctrina articulada y explícita a la que se atuviesen todas esas maneras de obrar y de pensar. Lo que hay es un conjunto muy variopinto de fragmentos de doctrinas que, junto con un tupido repertorio de hábitos, dogmas, iconos, mitos, prejuicios y expectativas, configuran todo un *sistema estimativo* vasto y coherente, aunque en su mayor parte inexplícito.

Lo esencial del sistema estimativo descrito se capta mejor si se compara con el que le precedió en el aprecio de las generaciones anteriores. Con frecuencia quienes participan del conjunto de valores descrito son hijos y nietos de gentes que estaban inmersas en el universo de valores y creencias de la burguesía europea tradicional. Basta con volver del revés la mayor parte de los rasgos enumerados para encontrar algunos de los signos más característicos del sistema estimativo clásico de aquella clase o conjunto de clases.Todos los rasgos anteriores son, desde luego, heterogéneos a más no poder, y sin embargo se presentan casi siempre juntos. Para definir lo que tienen en común poco más puede decirse de ellos aparte de su condición «estimativa».Todos ellos se refieren a valoraciones favorables o desfavorables y expresan regularidades en torno a lo que es digno de estima o de desprecio. Dentro de un sistema estimativo amplio habrá casi siempre componentes «morales», pero estos componentes no son ni mucho menos fáciles de delimitar. Habrá quien crea, por ejemplo, que los hábitos culinarios son materia típica de conducta moral en lo tocante, por ejemplo, al consumo de carne, mientras que para otros solo serán asunto de gustos privados o de higiene personal. Quien tiene una idea clara de qué es pertinente para la moral y qué no seguramente ya tiene una doctrina moral hecha o a medio hacer, porque con la decisión sobre lo incluido en la

jurisdicción moral y lo excluido por ella se decide también mucho de lo que se acabará teniendo por moralmente aceptable y reprensible. [131]

Hay un sistema estimativo allí donde hay un lazo que vincula fuertemente a un conjunto amplio y heterogéneo de prácticas, creencias, pasiones, juicios y deseos, un lazo a menudo invisible (aunque poderosísimo) que se resiste a ser localizado en alguna parte y a ser descrito con claridad. Gran parte de la eficacia de los sistemas estimativos radica precisamente en su condición vaga y borrosa; casi siempre puede decidirse cuándo algo encaja y cuándo no con el sistema (y cuándo encaja más o menos), pero nunca puede darse la lista completa de los elementos que encajan ni lo que autoriza a figurar en la lista. Explícitas o tácitas, las doctrinas estimativas son partes de los sistemas estimativos, aunque algunas hayan permanecido tan solo como objeto de examen intelectual sin mucho éxito en la práctica. Las doctrinas estimativas muy elaboradas, obra de filósofos o de representantes de la alta cultura, suelen vulgarizarse cuando entran a formar parte de sistemas estimativos dotados de mayor o menor vigencia y éxito social.

Un ejemplo de doctrina estimativa que apenas ha sido adoptada por ningún sistema más amplio es la de Espinosa. Aunque la *Ética demostrada según el orden geométrico* se proponía orientar la conducta humana de manera general, de hecho solo es objeto de estudio, de lectura y de comentario por parte de gentes altamente especializadas en el seno de sus quehaceres profesionales. Un caso contrario un ejemplo de cómo las doctrinas estimativas más complejas y difíciles pueden llegar a ser absorbidas por sistemas más amplios es el de la filosofía moral de Kant. Para muchísimas personas que no han leído nunca la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ni la *Crítica de la razón práctica*, la concepción kantiana de la moral o una simplificación suya vulgarizada son la verdad en materia de conducta y constituyen la doctrina moral correcta.Aquella veta de la burguesía y de las aristocracias obreras y artesanas a la que suele aplicarse la calificación de «ilustrada» se distinguía, en efecto, por un rigorismo de principios y un radicalismo de intenciones que bebían en gran parte de la recepción de la obra de Kant, aunque la recepción fuese fragmentaria y casi nunca de primera mano. Otros rasgos del mismo sistema estimativo el aprecio por la ópera, la sobriedad en la

bebida, la tendencia a un habla cuidadosa, a la perífrasis y al eufemismo, la continencia sexual y los hábitos ahorrativos podían guardar una relación más o menos estrecha con los componentes estrictamente morales de dicho sistema, pero en cualquier caso todos ellos estaban unidos entre sí por un inequívoco aire de familia. No puede decirse que ese sistema estimativo fuera sin más la aplicación o la encarnación de una doctrina moral particular, aunque lo cierto es que sin esa doctrina no habría existido nunca el sistema. Sin la labor incansable de una legión de publicistas, rétores y prohombres convencidos de la dependencia mutua entre el rigorismo de las costumbres y el progreso de la humanidad (una legión más o menos explícitamente kantiana), el sistema normativo de la burguesía ilustrada europea y americana habría sido muy distinto de lo que fue.

El papel de las doctrinas en los sistemas estimativos es, desde luego, muy difícil de establecer con claridad. No parece fácil de encontrar, desde luego, un sistema estimativo que se halle ajeno por entero a toda doctrina (moral, estética, ideológica, religiosa, o mezcla entre estas o algunas de ellas); la inocencia doctrinal del buen salvaje estimativo o la inopia doctrinal del salvaje malo no son más que recurrentes mitos, aunque atractivos para muchos espíritus.Tampoco resulta verosímil encontrar en alguna parte un sistema estimativo que constituya sin más la encarnación o el cumplimiento de una doctrina estimativa o de varias. Las doctrinas estimativas se cumplen con grados de éxito variables, pero casi nunca con tanta perfección que lleguen a enseñorearse del conjunto de las prácticas de un grupo humano amplio. Sin embargo, la manera de vivir de quien admite una doctrina hasta sus últimas consecuencias y modela en virtud de ella su conducta no es una pura invención caprichosa: corresponde al tipo de vida que habitualmente se califica de *sectaria* (no en vano, «sectario» y «doctrinario» son términos que han terminado por asemejarse mucho). La vida sectaria sí que es doctrina seguida hasta el final, pero quizá sea este el único caso en el que la conducta de un grupo humano permite reconocer sin lugar a dudas la doctrina que la inspira.

Los casos de un sistema estimativo doctrinalmente virgen y de otro modelado del todo por una o varias doctrinas son exagerados y fantasmales o, de llegar a existir, resultan francamente poco recomendables. Los sistemas estimativos habituales muestran siempre alguna huella de doctrina

estimativa, aunque esa huella suele ser incierta, débil y confusa, y desde luego muy distinta de la que hubiera esperado o deseado quien inventó la doctrina correspondiente. Lo que en algunos momentos de la historia de los conceptos se ha llamado la eticidad, la civilidad, la moral vivida o vida moral, o en un sentido amplio las «costumbres», son el resultado de aplicaciones parciales de doctrinas estimativas, de restos de doctrinas y de resistencias a ellas, así como también de doctrinas tácitas o no terminadas de explicitar. Muchas partes de los sistemas estimativos no obedecen, en efecto, a cuerpos doctrinales que quepa localizar con precisión, sino a cierto sentido común que proporciona acuerdos tácitos sobre cierto tipo de estimaciones, unas estimaciones sobre las que se supone que no merece la pena discutir porque el acuerdo puede darse por de contado.Así, la preferencia por el tratamiento de tú y por el habla llana y directa en ciertas generaciones no obedece a ninguna doctrina fácil de identificar ni de exponer, como tampoco el gusto por el tratamiento de usted y por el habla cuidada, hipotáctica y pudorosa en otras generaciones y grupos. En el primer caso, lo que puede hallarse por detrás de las correspondientes inclinaciones estimativas o en su fundamento es el aprecio por la espontaneidad y la autenticidad y en el segundo la estima por la contención, la reserva y la distancia. Pero esto no significa que haya doctrinas claras en favor de unas estimaciones o de otras. Lo que hay en ambos casos es un abigarrado repertorio de ejemplos de conducta, de ideales de personalidad, de máximas admitidas sin reflexión y de hábitos consolidados de conducta que llevan a esas estimaciones y no a otras. A veces podrán surgir doctrinas estimativas que hagan explícito algo que en los sistemas solo está tácito, aunque no siempre surgirán ni son imprescindibles.

Además conviene advertir que el explicitar no es nunca o casi nunca el pasar a limpio o a concepto lo que estaba confusa y vagamente vivo en la experiencia o en la intuición. Puede que la filosofía moral de G. E. Moore quisiese expresar las convicciones estimativas del grupo de Bloomsbury o en general de la intelectualidad británica exquisita de comienzos del siglo XX, pero lo cierto es que quien explicita añade siempre de su propia cosecha elementos que no estaban en el material tácito y también se deja en la criba otros que nunca llegarán a explicitarse. Es posible que la teoría política de John Rawls sea un buen intento de elevar a concepto el sentido común de sectores muy amplios de la opinión pública progresista en los

países de régimen liberal de finales del siglo XX, pero eso no puede significar, desde luego, que tal doctrina constituya una suerte de reflejo de ese sentido común predoctrinal. Se trata, a fin de cuentas, de una representación, y las representaciones son siempre modos de alterar lo representado.

Las doctrinas avasalladoramente triunfantes y los sistemas estimativos libres de toda doctrina no existen más que en la imaginación de los filósofos. Lo que conviene examinar al hacerse cargo de la estimativa humana son más bien mezclas variables de prácticas relativamente espontáneas y de recepciones de doctrinas: la estimativa es un conjunto de doctrinas aceptadas a medias y de prácticas a medio reglamentar por doctrinas. [132] Para conocer bien un sistema estimativo hay que saber muchísimo acerca de quienes lo siguen, dominar su historia, tener noticia de los sistemas rivales si los hay y estar al tanto de una enorme multitud de asuntos. Cabe pensar, sin embargo, que quizá la mejor manera de entender un sistema estimativo sea examinar los *conceptos* que en él se usan y sobre todo los que sean relevantes, es decir, aquellos a los que los usuarios del sistema y sus estudiosos concederán más valor en el momento de definir cuáles son las convicciones estimativas que en un caso tienen y en el otro estudian. [133] Ciertamente unos y otros pueden equivocarse y se equivocan a menudo sobre la relevancia de los conceptos, prestando atención a algunos que en realidad significan poco. Lo *relevante* es de hecho un término valorativo (no hay paradoja en que los términos valorativos lo sean *de hecho*) y el acertar o no con los términos relevantes conducirá por su parte a buenas o a malas descripciones. Si hay que examinar, por ejemplo, el sistema estimativo propio de lo que Max Weber llamó la ética profesional del protestantismo ascético, se deberá atender a conceptos como los de virtud, constancia, trabajo, ahorro, vocación y algunos otros, aunque fue preciso que Weber se ocupase de estos asuntos para que la relevancia de algunos de los conceptos en cuestión quedase puesta de manifiesto. Los conceptos de los sistemas estimativos tienen que describirse en principio de manera muy semejante a la de cualesquiera otros de los usados por los animales racionales. Describir un concepto es contar su historia, si se la conoce, averiguar cómo surgió y qué hubo de ocurrir para que la correspondiente palabra se usase así y no de otro modo (y mirar a veces qué otras palabras se han usado y se usan de manera semejante), qué pretenden

sus usuarios con el uso y qué éxitos y fracasos aguardan a sus pretensiones, cuáles son los usos tenidos por correctos y cuáles, si los hay, los desviados o torcidos, qué definiciones mejores o peores se han dado de la palabra correspondiente, qué ejemplos o paradigmas hay de objetos sobresalientes designados por esa palabra y, en general, mostrar el concepto en cuestión en aquellos contextos, reales o ideales, que mejor ilustren su uso.

2. Observaciones sobre la lógica de los conceptos morales

Antes de seguir y de mostrar algunas notas destacadas del papel que los conceptos ocupan en los sistemas estimativos, conviene una breve digresión terminológica. Cabría pensar que la palabra «doctrina» tal como se ha usado hasta ahora podría haberse sustituido con ventaja por la más habitual de «teoría». Se habría hablado entonces de teorías morales (una denominación muy acostumbrada) y de teorías estimativas. Creo, sin embargo, que merece la pena reservar la palabra «teoría» para otro propósito. Hay, en efecto, una manera de tratar con los conceptos consistente en sacarlos de su contexto habitual de uso y ver en ellos ecos e implicaciones no tenidas en cuenta cuando el concepto se usa de la manera ordinaria, y este trato con los conceptos merece más el nombre de teoría que la relación normal que se tiene con ellos. La teoría no contempla el orden de lo que se ve; más bien vislumbra anomalías que no llegan a verse por mucho tiempo. Según el uso que propongo, hacer teoría con los conceptos es ver qué pasa cuando se los saca de su uso reglado, se los desquicia y descontextualiza, y se les captan al vuelo notas insospechadas. En las doctrinas importa el orden, la coherencia y la dependencia recíproca de todas las partes, mientras que la teoría es un quebrantamiento del orden y una interrupción inopinada, aunque seguida casi siempre de la vuelta a la normalidad. La teoría es un estado de excepción, una visión fugaz y de difícil recuerdo que solo puede recordarse violentando creencias muy arraigadas y exponiéndose a quedarse sin doctrina y sin sistema. Contrariamente a lo que muchas veces se cree, la teoría no es una forma de vida, sino un episodio a contrapelo de toda forma. La vida del teórico es como la de otro cualquiera: lo único que distingue al teórico es cierta aptitud para provocar determinados instantes anómalos y cierto talento para describirlos.También, desde luego, cierta habilidad para dar por terminados esos momentos, porque la teoría sin interrupción lleva derechamente a la locura.

Cuando Aristóteles dice que el hábito es naturaleza, cuando Espinosa afirma que el conocimiento del bien y del mal no son más que alegría y tristeza conscientes de sí mismas o cuando Kant proclama que nunca puede

obtenerse certeza sobre los móviles morales de la propia acción, se dan desde luego tres casos de doctrina estimativa y más en particular de doctrina moral, pero sin duda no es eso lo que los hace importantes. Que Aristóteles, Espinosa y Kant sean *teóricos* y no solo autores de doctrinas se debe precisamente a momentos como esos tres, en los que sea cual fuere la doctrina en medio de la cual se esté determinados conceptos aparecen vistos desde un punto de vista inusitado y se descubre que aquello que se creía hasta ese momento sobre la actuación humana, o sobre el bien y el mal, o sobre ciertos aspectos particulares de la estimativa, era asombrosamente pobre.Aunque las creencias ordinarias se restablezcan en seguida, la teoría se lleva a cabo a pesar de las doctrinas o en contra suya, porque en los momentos de teoría la doctrina pierde todo interés. La teoría es casi siempre una visión momentánea que puede ser rememorada; el quehacer del teórico se parece menos al de alguien que contempla detenidamente algo que al de quien pinta o dibuja algo que ha logrado ver durante un solo instante o escribe sobre ello. Las visiones del teórico son fugaces, pero las descripciones de esas visiones pueden ser imperecederas. Las doctrinas son cuerpos de ideas individualizados aunque, según se ha visto ya, mezclados a menudo en su recepción, mientras que la teoría es materia incontable, de modo que no cabe en puridad hablar de *una* teoría ni de una pluralidad de ellas. [134] La doctrina es actividad reglada (a menudo profesionalmente), mientras que la teoría es una ruptura o una retorsión.Tratándose de conceptos morales o estimativos, lo que hace la teoría es suspender el normal funcionamiento de los sistemas correspondientes. A veces la suspensión es solo momentánea y no deja ninguna huella, pero otras veces las secuelas son perdurables. La teoría no siempre está exenta de consecuencias, aunque estas suelen ser caprichosas y de previsión difícil. [135]

Aparte de mostrarse anómalamente en los estados de excepción a los que llamamos teoría, los conceptos estimativos y morales aparecen en doctrinas y sistemas y en el habla ordinaria, o en contextos que no son estimativos. Para hacerse cargo de algunos rasgos muy señalados de esta clase de conceptos es provechoso detenerse en palabras que aparecen al mismo tiempo en sistemas y doctrinas estimativas y morales y en registros que no son ni lo uno ni lo otro. Piénsese por ejemplo en lo que ocurre con el concepto de *masa*. La palabra «masa» se usa, desde luego, en el habla

ordinaria, y será fácil en la mayor parte de las lenguas encontrar un término equivalente o muy próximo, cuyo significado resultará del todo familiar para cualquier hablante de la lengua en cuestión. Pero el mismo término se usa también en física con un sentido especializado, lo que hace que el valor semántico de la masa esté lleno de ambigüedades. Por un lado, casi nadie que no sea físico estará en condiciones de acertar exactamente en lo que los físicos llaman «masa», pero también es cierto que todo el mundo sabe que esa es una palabra usada en física, y aunque apenas nadie sea capaz de definir con precisión su significado técnico, casi todos imaginan que la masa de la que hablan los físicos y la masa a la que se refiere la gente común son conceptos emparentados o que por lo menos se solapan en parte. Hay un sentido intuitivo de la masa y otro propiamente físico, pero esos dos sentidos están conectados entre sí (aunque sea en forma enigmática) de tal modo que no es casualidad que se use la misma palabra en los dos contextos; esto es cosa conocida y quizá baste con ello para no despistarse ni equivocarse sobre el sentido de la palabra. Qué se haya de entender estrictamente por masa en física es cosa que las personas legas dejamos en manos de los científicos, confiando en que harán un uso responsable y juicioso de la palabra. Pero no es eso lo que ocurre cuando la palabra «masa» (o su plural) se usa en determinadas ramas de las ciencias sociales, en la crítica cultural o en contextos que son netamente estimativos, como cuando uno deplora la cultura de masas o la defiende de sus críticos. Los lectores de Le Bon, de Ortega, de Canetti o de Eco y quienes emprenden estudios sobre las masas en la cultura, en las costumbres o en la política saben que el término «masas» se usa en estos contextos con un valor muy determinado (al igual que ocurre en física) pero, a diferencia de lo que sucede en la física, este valor del término es con variaciones que afectan solo a los matices el mismo que aparece cuando cualquier persona de cultura mediana o menos que mediana se refiere a las masas, las celebra, las execra, se duele de su destino, las admira, las adula o las imita.

«Masas» es un concepto estimativo, y bien destacable por cierto, que tiene valores no estimativos y que surge de manera metafórica a partir de algunos usos coloquiales del término. [136] «Masas» es un concepto muy distinto de, por ejemplo, «supererogatorio», pues este último sólo lo usan y entienden los cultivadores del estudio de las doctrinas morales y quizá ciertos alumnos y lectores suyos. El significado y valor de

«supererogatorio» puede establecerse con toda claridad y en caso de que presente ambigüedades o confusiones, estas se tratarán de resolver mediante la discusión académica, es decir, de manera gremial o profesional, y si tales discusiones son ignoradas del todo por el público en general no parece que eso pueda perjudicar a nadie: ni a los propios especialistas ni en modo alguno al público. Pero sería erróneo decir lo mismo del concepto de «masas». Este concepto no tendría toda la relevancia que tiene si su conocimiento y uso no pudieran darse por supuestos entre grandes sectores de la población. La palabra «masa» es de circulación masiva, y eso es justo lo que la convierte en el concepto estimativo que es. Si el concepto de masa fuera cuidadosamente elitista aparecería, desde luego, no solo en los juicios de hecho sino también en los de valor de muchos críticos culturales, historiadores y sociólogos (y en ese restringido sentido seguiría siendo un concepto estimativo), pero entonces empezaría a parecerse, por su modo y frecuencia de empleo, al concepto de lo supererogatorio. Importa señalar que muchos de los conceptos estimativos más importantes pertenecen al lenguaje coloquial y, sobre todo, que si no pertenecieran a él perderían toda su relevancia. Si miramos a lo bueno, lo malo, lo admirable, lo indignante, lo portentoso, lo vergonzoso, lo sublime, lo repugnante, lo respetable, lo asqueroso, lo distinguido, lo bellaco, lo adecuado, lo inoportuno, lo ejemplar, lo servil, lo inestimable, lo despreciable, lo honrado, lo canalla, lo noble, lo zafio, lo auténtico, lo falso, lo limpio o lo corrupto, muy raro será encontrar a alguien que no muestre un altísimo dominio del manejo de estos conceptos, tanto que la mayor parte de nuestros contemporáneos serán francamente capaces de alargar por sí solos la anterior lista hasta hacerla casi inmanejable. En grandísima medida, los conceptos estimativos tienen que ser patrimonio de todos, y los morales más que ningún otro. Quizá no ocurra ninguna desgracia porque el vocabulario estimativo de la crítica de pintura o de la gastronomía sean jergas profesionales, pero unos conceptos morales que fueran en su mayoría esotéricos perderían quizá casi toda su pertinencia.

Si todo lo anterior es cierto, un rasgo muy importante de los conceptos morales quizá el más importante de todos es que gozan de uso común pero también aparecen en doctrinas morales y en exámenes doctos de ellas (algunos de tipo filosófico). Las semejanzas y las diferencias entre los

empleos doctos de los conceptos morales y estimativos y sus usos ordinarios son uno de los rasgos más importantes de estos conceptos.

Lo son en primer término porque, como ya se ha visto, apenas hay concepto estimativo alguno que esté libre de algún tipo de elaboración doctrinal, y el ver hasta dónde llega esa elaboración es acaso lo que más interesa saber sobre ese concepto. Pero lo son sobre todo porque en realidad las doctrinas estimativas constituyen intentos, más o menos afortunados y más o menos ambiciosos, de ordenar, registrar, corregir o depurar el uso ordinario de los conceptos estimativos. Salvo en raras ocasiones, los conceptos que usan las doctrinas estimativas están tomados del uso ordinario previo (aunque también es cierto que ese uso ordinario puede deberse a la vulgarización de doctrinas anteriores) y son conceptos ordinarios sometidos a distintos tipos de elaboración o de crítica. Con excepción de unos pocos términos de jerga docta, la mayor parte de los términos que aparecen en cualquier doctrina moral son, si bien se mira, préstamos del lenguaje ordinario. Ni el bien, ni la libertad, ni el deber, ni la responsabilidad, ni la virtud, ni tampoco lo admirable, lo reprensible, lo correcto, lo prohibido o lo tolerado, ni mucho menos los nombres de las pasiones o de las virtudes son creación de los autores de doctrinas morales. La materia prima de la doctrina moral es el uso común y la doctrina es solo su manufactura. En algunas ocasiones las doctrinas morales recogen los usos ordinarios y tratan de pulirlos, de sistematizarlos y de defenderlos de posibles críticas, y otras veces las doctrinas sostienen que el uso ordinario es inadecuado, confuso, pobre o corrupto, y defienden un uso alternativo. En realidad, el contenido de toda doctrina moral o estimativa puede describirse como un conjunto de instrucciones acerca de cómo usar cierta lista de conceptos y de cómo evitar usos inadecuados. La manufactura doctrinal puede buscar, así pues, la conservación de los conceptos tal como ella los encuentra dados o su transformación más o menos ambiciosa, pero muchas veces las doctrinas estimativas alternan ambas maneras de proceder o bien obran de un modo que combine los dos procedimientos o esté a medio camino entre el uno y el otro. Ardua tarea sería distinguir las doctrinas estimativas modestamente reconstructivas de las ambiciosamente revisionistas, porque en toda doctrina están por fuerza presentes la ambición y la modestia.

Pero en realidad la reconstrucción y la revisión pueden entenderse como dos maneras de procurarse un mismo bien, que es la *pureza* conceptual. Esto tiene que resultarle muy fácil de admitir a quien ande empeñado en proponer un uso de los conceptos que se desvíe notablemente del ordinario. Lo que más tarde o más temprano afirmará alguien así es que la manera habitual de usar ciertas palabras resulta incorrecta y que, por tanto, lo que conviene hacer con el concepto en cuestión es someterlo a una depuración implacable. Es como si en su uso habitual el concepto estuviera cubierto por adherencias espurias de todo tipo, viejas y nuevas, y su núcleo mismo se hallara contaminado, infectado o corrupto. Piénsese, por ejemplo, en la estrategia empleada por Espinosa con el concepto de la felicidad. Desde luego, el sefardí se hallaba convencido de que la mayor parte de las ideas humanas sobre la felicidad por no decir todas estaban gravemente equivocadas, tanto que lo mejor era desecharlas. Sin embargo, en la última proposición de la *Ética* se afirma que «la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino la virtud misma», algo que podía resultar muy polémico pero que de ninguna manera era nuevo. Cuando Espinosa prosigue diciendo de la felicidad que «no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella», [137] lo que hace es tomar una vieja versión de este concepto una versión esencialmente estoica y presentarla de tal modo que quepa llamar feliz a quien goza de un estado de potencia o plenitud tal que ninguna de las inclinaciones de la concupiscencia pueden resultarle atractivas o tentadoras, pues de hecho pueden menos que lo que él ya posee. Esto último no puede resultar escandaloso a ningún estoico ni a ningún cristiano, pero lo que sí resulta difícil de admitir o quizá imposible para el sentido común de la moral cristiana es que la concupiscencia solo pueda ser reprimida por el hombre feliz.Tal cosa, desde luego, implica trastornar drásticamente lo que debe entenderse por felicidad, pero Espinosa no llega a semejante conclusión a base de premisas escandalosas ni contraintuitivas, sino a partir de una de las definiciones más habituales de la felicidad, aunque sacándole, eso sí, un partido insospechado. El efecto de este proceder es el de una especie de limpieza o depuración conceptual francamente severa, como si Espinosa hubiera mantenido lo único que merece la pena preservar del concepto de la felicidad y hubiese desechado todo lo demás como resultado de la corrupción, del deterioro, de la mezcla y del descuido.

El proceder de Espinosa contrasta mucho, por ejemplo, con el que suele atribuírsele a Aristóteles en su elaboración de los conceptos morales. En un pasaje muy comentado del libro VII de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles expresó lo que seguramente creía que era la mejor manera de tratar con este tipo de conceptos, a saber, un *tithénai tà phainómena* o «mantener el parecer común». [138] Así, acerca de la incontinencia o acrasía [139] Aristóteles pensaba que basta con tomar nota del uso ordinario, respetarlo y librarlo de sus probables imperfecciones. Esto no es, desde luego, lo que habría hecho Espinosa, aunque, si bien se mira, también constituye una tarea de depuración. Se trata, sin duda ninguna, de una tarea mucho menos severa, una depuración que se limita a reparar algún desperfecto leve y a pasar un paño húmedo por encima porque no considera necesario hacer más.Aristóteles debía de creer que por regla general los conceptos morales en su uso ordinario están bien como están y lo que hay que hacer con ellos es no estropearlos. En realidad, la pureza está, según él, en lo habitual y familiar, aunque a veces haya que emprender alguna labor de mantenimiento.

Casi todas las doctrinas morales han mantenido un trato muy estrecho con la pureza y con el rigor, y algunas singularmente puro y riguroso. Pureza y rigor son, no en vano, conceptos morales muy acreditados, presentes en doctrinas y sistemas variadísimos. Por moral cabe entender, sin duda, cosas muy distintas, pero en la mayoría de ellas están presentes estos conceptos y allí donde están suelen gozar de no poco protagonismo. Mírese, si no, la condición sospechosa, casi inequívocamente inmoral, de lo impuro y de lo poco riguroso; estas cualidades negativas son, además de inmorales, reprobables desde cualquier otro punto de vista estimativo. El rigor es, desde luego, una virtud dianoética o intelectual destacadísima, mientras que la pureza (o nociones muy emparentadas con ella, como la claridad, la limpieza, la transparencia o la inocencia) constituye un valor positivo en muchísimos registros estimativos, aparte del moral. Nada tiene entonces de extraño que la pureza y la depuración rigurosa de los conceptos sean valores importantes en la elaboración de doctrinas estimativas. Pero la pureza no solo es un ideal moral de los más apreciados, sino también un rasgo decisivo en la lógica de los conceptos morales. De manera más o menos explícita, muchas doctrinas estimativas y morales se ven a sí mismas como agentes de saneamiento y purificación: aquello que en los sistemas

estimativos está turbio, confuso y manchado de adherencias resplandece en la buena doctrina como un concepto aseado y pulcro. La limpieza moral y la conceptual deben ir de la mano y comparecer juntas, porque se exigen mutuamente. La moral es, no en balde, una finísima criba que solo deja pasar lo que está limpio o lo que se despoja de impurezas al atravesarla. Según esta acreditada concepción, lo decisivo en la elaboración de los conceptos morales (o, si se quiere, en la elaboración moral de los conceptos, pues ambas se reducen a una misma tarea purificadora) es lo que la criba no deja pasar, los usos espurios y adventicios con que esos conceptos están cargados y que deben desecharse para que la doctrina esté limpia. La depuración moral es, si se prefiere expresarlo así, la curación de las enfermedades y desarreglos de los conceptos y el logro de un estado duradero de salud.

Pero si hay un concepto moral que deba mostrarse singularmente limpio, depurado y sano, ese es sin duda el de la responsabilidad. El concepto de responsabilidad es como la escoba de la limpieza moral, porque sus reglas de uso son las que establecen cuándo tiene que corregirse una acción y también un concepto, qué les falta y qué les sobra y si pueden pasar íntegros por la criba. De acuerdo con la idea que se ha venido exponiendo, es de esperar que la responsabilidad sea en sus usos habituales un concepto descuidado y sucio, lleno de manchas y de excrecencias, y menesteroso de una limpieza muy concienzuda. La primera tarea que debe ejecutarse será, sin duda, determinar con la mayor claridad posible cuáles son los usos desviados y reprensibles de este concepto. Si esa tarea se concluye con éxito, ya se habrá llevado a cabo lo esencial. Después de ella solo resta atacar a esos elementos espurios y eliminarlos del todo; el resultado será un concepto limpio y sano de la responsabilidad, un concepto que estará en condiciones de interpelarnos sobre nuestras acciones y sobre nuestro uso de los demás conceptos y de él mismo. La depuración de la responsabilidad debería proporcionar el modelo para la depuración de todos los demás conceptos morales a partir de los turbios usos de que son objeto en los sistemas estimativos habituales. Hacer explícito lo implícito y depurar lo explicitado: ese parece que debería ser el método para lograr buenos conceptos y buenas doctrinas morales. Y si, después o al mismo tiempo, uno depura sus acciones conforme a lo que manda la buena doctrina, entonces ya sí que no se necesita más. El proceder limpio y aseado asegura

el rigor de los conceptos y la virtud de las acciones. En la pureza se encuentra la raíz común del recto pensar y del recto obrar; si la raíz está limpia, no cabe esperar que surja un tallo torcido.

En las páginas que siguen se mostrarán tres usos desviados, corruptos y enfermizos del concepto de responsabilidad. Ninguno de los tres puede ser objeto de defensa ni de excusa, y juntos pueden proporcionar un buen cuadro de lo que *no* puede entenderse por responsabilidad. Según el método depurador, un cuadro como este, debidamente corregido, enmendado y vuelto a pintar, es la condición necesaria y casi la suficiente para formar un buen concepto, un concepto moral con autoridad bastante para servir de criterio a nuestras acciones y nuestros juicios. Como se sugerirá después, esa depuración no es posible ni tampoco deseable. Pero veamos ahora las patologías en cuestión y los supuestos en que se fundan.

3. La teodicea pervertida o la compulsión atributiva

El primer uso enfermizo que se expondrá aquí puede quedar ilustrado por la práctica, cada vez más frecuente en nuestros días, de pedir responsabilidad por hechos que en manera alguna son acciones humanas, señaladamente algunas catástrofes naturales. Cuando en 1710 se publicaron en Amsterdam unos anónimos *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origin du mal*, hubo, desde luego, quien sospechó que su autor era Godofredo Guillermo Leibniz, consejero áulico, genealogista y bibliotecario del elector de Braunschweig-Luneburgo. No faltaron, sin embargo, los que estaban persuadidos de que la palabra «Théodicée», desconocida del todo hasta entonces, tenía que ser en caso de ser algo el nombre del autor de los ensayos, o quizá un pseudónimo suyo. [140] Hay muchos nombres comunes que merecerían inventarse y todavía no han gozado de ese honor, pero son más las personas que uno no conoce aunque disfruten hace mucho del discreto honor de existir. Por eso, si alguien encuentra una palabra nunca vista que empieza por mayúscula y cuyo régimen sintáctico permite leerla potestativamente como neologismo filosófico y como nombre propio de persona, lo esperable es que opte por entender esto último. Pero la confusión de algunos lectores de Leibniz poseía quizá raíces más hondas. Poder determinar sin duda ninguna bajo qué materia debe catalogarse un libro importa sobre todo a bibliotecarios cuidadosos como Leibniz y a ciertos lectores aquejados de compulsión taxonómica; sin embargo, saber algo sobre el autor de los libros que lee pertenece a las expectativas de cualquier lector, y aun del menos compulsivo de todos. No nos pasa nada por leer de vez en cuando literatura anónima, pero, si lo ignorásemos todo sobre la inmensa mayoría de los autores que hemos leído, nuestras prácticas lectoras serían muy distintas de lo que son o creemos que son. El caso de quienes se despistaron con el título de la *Teodicea* es un caso de avidez atributiva inmoderada («ninguna obra sin mención de autor» podría ser su máxima).Tal avidez es un vicio muy frecuente, del que pronto habrá que volver a ocuparse.

Pero antes conviene recordar cosas muy sabidas sobre los usos posteriores de la teodicea. A pocos lectores cultos, desde luego, les podía

caber alguna duda sobre el significado de esta palabra cuarenta y cinco años después de su primer uso, cuando se tuvo noticia del terremoto de Lisboa, ocurrido la mañana de Todos los Santos de 1755 mientras la mayoría de la ciudad oía misa. En buena parte, la historia moral del siglo XVIII puede contarse como un formidable proceso en el que a un Dios omnipotente y absolutamente bueno, inmune hasta entonces a toda acusación, se le pide cuentas por actos, permisiones u omisiones que ponen en tela de juicio la posesión conjunta de la omnipotencia y la suma bondad: el XVIII es el siglo de las Luces, pero también fue el de la Teodicea. O Dios es todopoderoso, aunque sólo bueno en parte, y por eso es capaz de consentir males como el terremoto de Lisboa creían muchas mentes ilustradas o es infinitamente bueno, y adverso por tanto a todo mal, pero limitado en su poder. Los cultivadores de la Teodicea o Justificación de Dios proporcionaron gran copia de argumentos para sostener que, contra toda sospecha, pueden mantenerse juntos los dos atributos principales del autor del mundo. El esquema de toda teodicea se funda en que al Dios omnipotente y del todo bondadoso ha de ponérsele en el brete de pedirle responsabilidades por la ejecución de ciertos actos malos (o malos en apariencia) y en que dicho Dios puede, sin embargo, salir airoso de dicha petición de responsabilidad porque cabe mostrar que su bondad no se resiente (no se anula y ni siquiera disminuye) por haber consentido episodios como el de Lisboa. Mas quizá no importen tanto los argumentos de la teodicea como lo que puede llamarse su pragmática (no lo que uno afirma al sostener una teodicea, sino lo que hace al afirmar aquello que afirma). Y lo que uno hace es, seguramente, restablecerse en una fe que había sido desafiada; obtener un buen argumento de teodicea sirve, antes que nada, para reparar el daño moral causado por el mal. El daño infligido a la conciencia del teísta por un mal de la naturaleza queda en cierto modo reparado mediante el hallazgo de una forma de comprensión más perfecta del acontecimiento correspondiente. [141]

El siglo de la Teodicea pudo muy bien haber acudido, sin embargo, a otro esquema de solución. Cabe dudar de si al europeo dieciochesco medio le hubiera parecido demasiado extravagante, pero a sus descendientes de hoy tiene que resultarnos de lo más familiar. La argucia consiste en distinguir con cuidado los fenómenos destructivos (divinos o naturales) y la destrucción derivada de esos fenómenos. Es cierto que el terremoto de

Lisboa fue humanamente inevitable, pero esto deja sin contestar la pregunta de si fue evitable aquello por lo que dicho acontecimiento se juzga un episodio doloroso. Si la cimentación de los edificios se hubiese hecho de otro modo, si a las víctimas se las hubiera preparado para estos trances, si la distribución del caserío y el trazado de las calles hubiesen sido distintos o si los gobernantes hubieran previsto el modo de desalojar Lisboa con diligencia, entonces el terremoto se habría dado igualmente, pero quizá no el mal que le siguió. Para los teístas es más fácil encontrar a Alguien al que pedir cuentas que para los cultivadores de este extraño afán, pero eso no significa que los últimos hayan de desesperar en su empeño.Todo examen de cualquier tipo de males que deje sin respuesta la pregunta por quién colaboró culposamente a que se produjeran es un examen inacabado y torpe; para que deje de serlo ha de señalar sin ambigüedad a alguien tal que, si hubiese obrado de otra manera, entonces los daños no se habrían dado, o habrían sido menos severos, o podrían haberlo sido. El tránsito de la teodicea a la busca compulsiva de responsables humanos debe mucho, es cierto, al progreso de la idea de que la intervención de nuestra especie en la naturaleza no conoce límites. Sin embargo, no todo se reduce a ello. Lo peculiar del esquema que nos interesa al que podría bautizarse como la Compulsión Atributiva es que se funda sobre la exigencia de resarcimiento o reparación. Lo que más importa a quien va buscando a toda costa al responsable humano de los daños de una catástrofe natural (o de cualquier otro infortunio) es que tiene que poderse encontrar a alguien en condiciones de dar reparación por el daño o, por lo menos, de sufrir algún perjuicio que pueda computarse como reparación. El silogismo no es «quien pudo evitar un mal ha de resarcir por él y alguien pudo evitar este mal; por tanto, alguien ha de resarcir», sino «aquel que proporciona resarcimiento lo hace en virtud de su responsabilidad y ha de encontrarse a alguien que procure resarcimiento; luego hay un responsable, se lo encuentre o no». [142]

Si la busca de retribución hubiera gozado de más predicamento en el siglo del terremoto de Lisboa, el problema de la teodicea no se habría dado, porque el esquema retributivo la habría sustituido del todo, y seguramente con éxito. El principio de Leibniz proclamaba que nada hay sin causa y nada sin razón, aunque en las exposiciones maduras de este *principium grande* o *principium rationis sufficientis* falta toda referencia a lo que fue una idea esencial para su formación. En la disertación *De casibus perplexis*

in iure, que Leibniz presentó el 15 de noviembre de 1666 (a los veinte años de edad) para obtener el grado de Doctor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Altdorf, se discute cuidadosa y prolijamente la cuestión de si a todo caso jurídico ha de corresponderle una solución racional. Leibniz va desgranando las dificultades del problema, que puede enunciarse bajo la forma de si hay o no un principio de razón jurídica *suficiente*. Se tendría entonces un principio de razón teológico el conocido y tantas veces estudiado y otro *jurídico*. Si el lector de Leibniz quisiera adoptar como modelo la organización de las facultades universitarias mayores, a la manera de Kant en el *Conflicto de las Facultades,* podría acaso proponerse encontrar un principio de razón *médica* suficiente. Pero ese principio existe, y Leibniz lo menciona de pasada en el *De casibus*. Al igual que no hay ente sin razón ni casos jurídicos indecidibles, tampoco hay enfermedad sin posible cura, por lo menos si uno ha de dar crédito al derecho común alemán: no hay causa alguna que no tenga su sitio en el derecho al igual que no hay enfermedad que carezca de remedio. [143] Con menos ambición ontológica, pero quizá con mayor eficacia suasoria, el lema de la Compulsión Atributiva declara que ninguna catástrofe (y, en general, nada que se considere malo) puede quedar sin alguien a quien imputarlo. Conviene ahora prestar atención a lo que quizá constituye el rasgo más destacado del esquema de toda teodicea: ella parte del supuesto de que hay dos tipos de explicaciones del mal, uno al que podría llamarse intuitivo o espontáneo, según el cual Dios ha de ser tenido por responsable, dados sus atributos de omnipotencia e infinita bondad, y otro más elaborado y perfecto en el que ya no tiene sentido imputarle a Dios esa autoría. El segundo esquema proporciona una visión más compleja y abarcadora de lo que ha de explicarse, y convierte al primero en una explicación insuficiente y parcial. Pero la Compulsión Atributiva se funda también en la idea de dos explicaciones, una mala y otra buena, y en el paso obligatorio de la primera a la segunda. Según este esquema, el modo más intuitivo y espontáneo de explicar las catástrofes usa como *explanans* fenómenos naturales y desecha con ello toda posibilidad de resarcimiento (puesto que la naturaleza no es retribuidora de nada).

Sin embargo, el atribuidor compulsivo está convencido de que los modelos de imputación que excluyen la reparación del mal son por entero inútiles. Ha de buscarse como sea una descripción de los hechos que los

convierta en parte de una *acción* responsable y culposa o en una consecuencia suya. Si en mitad de un monte muy frondoso cae un rayo que me atraviesa y me mata, mis deudos no pedirán responsabilidades a Zeus o al Dios cristiano (tan solo les sería dado abjurar de su fe en caso de que la poseyeran); creerán que si hubiera habido en el bosque letreros con la inscripción «no conviene pasar muy adentro cuando hay riesgo de tormenta», o si la sección meteorológica de los periódicos fuera más completa, o si estuviera prohibida la difusión de ciertas obras de Heidegger y de Jünger que fomentan un aprecio excesivo por el monte, o si en la escuela se me hubiera instruido para desempeñarme bien en tormentas con aparato eléctrico (o acaso si Juan Benet hubiera contado con más lujo de detalles las crueldades del guardabosques Numa), entonces es cierto que el rayo habría caído, pero no me habría atravesado porque yo no habría estado allí. Búsquese, pues, al responsable de esto último y no al del rayo. Basta con que se dé la posibilidad de formar uno solo de estos enunciados contrafácticos para que pueda suscitarse la atribución de responsabilidad retributiva vicaria como cabe llamarla, y en verdad es muy difícil encontrar fenómenos de la naturaleza (y episodios en general, naturales o no) que excluyan del todo la posibilidad de formar juicios contrafácticos como los anteriores.

La Compulsión Atributiva se manifiesta en la busca desaforada de algún agente humano individuo o institución que pudiera haber emprendido una acción, producida la cual no se habría dado el mal que se dio. Se funda en algo concebible, pero en extremo disparatado para cualquiera que no esté poseído por este furor retribuidor. Lo malo es que si a alguien se le acostumbra al esquema de la Compulsión Atributiva, los esfuerzos para que lo abandone serán costosísimos. El poseso de Compulsión Atributiva no se pregunta sobre si es pertinente describir cualquier tipo de hechos como acciones responsables (o por lo menos como esencialmente ligados a una acción responsable). Dicha pregunta está contestada de antemano. Si un hecho se juzga perjudicial o si contraviene alguna expectativa favorable poseída, la mejor descripción de ese hecho será alguna que muestre a un agente o conjunto de agentes como responsables de él y resarcidores obligados de sus efectos. La única pregunta pertinente es quién debe resarcir y a quién le toca la responsabilidad, no si esta se halla en condiciones de tocarle a alguien. El esquema de la Teodicea Pervertida está

arraigadísimo en los supuestos estimativos de muchos súbditos de los estados liberales democráticos y, lo que sin duda es peor, resulta de lo más incómodo argumentar en su contra. Sin embargo, merece la pena intentarlo, aunque solo sea porque el esquema quebranta una muy sana condición de uso de la palabra «responsable» y sus derivadas: la de que entre dos descripciones de un hecho, no siempre es la mejor aquella que lo convierte en acción humana (o en derivado esencial suyo) e identifica a su autor responsable. Para poder atribuir responsabilidad, es preciso suponer que no siempre puede uno triunfar en sus propósitos atribuidores.Algunos hechos pueden describirse como acciones responsables, pero pueden serlo solo porque con otros la tarea está condenada al fracaso. [144]

4. El fumador litigante

El segundo esquema de que nos ocuparemos es también muy frecuente. Lo emplea quien cree que, si una acción perjudica al que la lleva a cabo y beneficia a otros, entonces son estos los genuinos responsables de los daños y, en cierto modo, los autores profundos o últimos de la acción. El de la teodicea no es el único problema filosófico que podría haberse disuelto con una buena dosis de compulsión retributiva. Parecido destino le habría podido tocar, según se verá a continuación, a la noción de *akrasía,* incontinencia o debilidad de la voluntad.A menudo se propone como ejemplo inequívoco de acrasía el caso de quienes fuman con conocimiento cierto de que el consumo de tabaco puede echar a perder la salud (y aun la vida) y deseando dejar de fumar. La acrasía del fumador recalcitrante puede exponerse como el conflicto entre un deseo o preferencia de primer orden («deseo fumar») y otro de segundo orden («deseo no fumar» o «deseo no desear fumar»), el segundo de los cuales está motivado por una creencia justificada y verdadera («fumar es destructivo»). El acrático tiene esos dos deseos y esa creencia y sin embargo fuma (de modo que su deseo de segundo orden no logra imponerse sobre su deseo primario), mientras que el encrático, aun poseyendo también los dos deseos contrapuestos, se abstiene de fumar, de suerte que su deseo de segundo orden, coherente con la creencia verdadera y justificada que aquí es pertinente, triunfa sobre su preferencia primaria. [145]

Si Nidétrofo es un fumador acrático, sus cuitas pueden ser muy tormentosas y hasta desesperadas, pero se acabarían en un mundo donde el tabaco hubiera desaparecido del todo o casi del todo (terminarían sus cuitas acráticas, aunque no por lo menos durante cierto tiempo sus ganas de fumar).Tras la desaparición del tabaco, Nidétrofo sufriría un conflicto entre el deseo de fumar y el de no desear hacerlo, pero el primer deseo sería del todo imposible de satisfacer y terminaría por debilitarse muchísimo. Que la tentación deje de estar al alcance de uno es lo más parecido que hay al cese de la tentación, y Nidétrofo fabula constantemente con la idea de un mundo sin tabaco en el que los malos deseos careciesen de toda esperanza. Quien no necesita de semejantes ensoñaciones es, desde luego, Losidemio. Este

honrado súbdito vive de su trabajo pero detesta madrugar y cada año le resulta físicamente más costoso y estéticamente más adocenado vencer la acrasía y levantarse a su hora. Losidemio desea ser rico y no tener que acudir a ganarse el sustento todas las mañanas, aunque ciertamente también desea tener más fuerza de voluntad y evitar así el despido, la humillación, el infortunio y la miseria. Sabe de sobra cuán poco probable es que le toque la lotería o que alguien le deje una herencia cuantiosa, pero algunos de sus deseos como el de querer levantarse siempre después de las once casarían mejor con un mundo donde él fuera rico que con el mundo tal como es. Muchas mañanas llega tarde a casa de su empleadora una teórica literaria desconstruccionista muy dada a madrugar, para la que trabaja de secretario y gasta bastante en loterías y otras apuestas, quizá más de lo que le permiten sus magros honorarios. Pero lo que importa aquí es que, gracias a la dureza de la vida, Losidemio está en mejores condiciones que Nidétrofo para doblegar su acrasía, y solo después de la extinción casi total del tabaco podría decirse que el uno y el otro anduvieran a la par. No obstante, en el mundo con el que sueña Nidétrofo el tabaco no ha desaparecido *del todo*. Hay, de hecho, un *Smoking Memorial Museum* con sedes en varias capitales europeas que custodia gran cantidad de cajetillas de tabaco de muchas marcas y variedades, y se dice que a veces sus vigilantes aceptan sobornos. Además, el tráfico de tabaco sigue existiendo aunque de manera clandestina en Formosa, en ciertas partes de Insulindia y quizá en otros lugares. Si Nidétrofo se empeñase, podría hacer tratos con el hampa y obtener algún cigarrillo, aunque esto podría llevarlo a la cárcel y quizás al garrote vil (el país de sus ensoñaciones tiene abolida la pena de muerte pero, gracias al aumento de la presión social, la ha restablecido últimamente para los fumadores muy recalcitrantes). Lo que con sus fantasías quisiera Nidétrofo que vive en la misma casa de huéspedes donde reside Losidemio es que su probabilidad de obtener tabaco fuera la misma que su vecino tiene de que le toque la lotería.

Nidétrofo quiere mantener con el tabaco una relación lo más parecida posible a la que tiene Losidemio con la pereza. Quiere desde luego que el dejar de fumar sea un logro suyo como lo es para Losidemio llegar con puntualidad a casa de la doctora Gattinara, pero quiere también que el mundo ponga algo de su parte para hacerle fáciles sus empeños (y donde dice fáciles quiere decir, sin duda, de éxito seguro). Nidétrofo vería muy

bien, por ejemplo, que uno pudiese apuntarse en una lista de personas a las que en ningún caso fuera lícito vender una cajetilla ni se les admitiera borrarse (los estanqueros y demás comerciantes tendrían copia electrónica de la lista y perderían el negocio en caso de vender tabaco a uno de los inscritos). Sin llegar a tanto, le cabe también suspender el consumo de tabaco y, en medio de una fiesta muy suntuosa organizada con ese propósito, anunciar con solemnidad a sus allegados y conocidos que ya no va a fumar más, de manera que si reincide se exponga al desprestigio o a la burla. Se trata de dos casos de lo que suele llamarse «compromiso previo»: el de la lista mediante restricción del conjunto de acciones físicamente posibles algo tan antiguo y familiar como la astucia de Ulises en la *Odisea,* XII, 166-200 y el de la fiesta mediante cambio de la estructura de recompensas. [146] Pero el Fumador Litigante no quiere ser tan astuto como Odiseo ni tan dadivoso como Nidétrofo. Él cree y lo cree con verdad y buenas razones que, desde el día en que probó el tabaco, la compañía tabaquera que elabora y vende los cigarrillos que fuma lleva obtenida una pingüe cantidad de dinero a sus expensas, de modo que si algún día muriese a causa de este hábito o enfermase de gravedad por él, dicha compañía debería indemnizar a sus familiares o a él mismo con cierta cantidad de dinero. El Fumador Litigante cree que los tribunales le darían la razón, y muchos jueces y jurados creen que deberían pronunciarse en favor del Fumador Litigante o de sus herederos. [147] Conforme a esta doctrina, uno puede desentenderse de todo lo que tenga que ver con el dejar de fumar, porque ningún fumador es responsable de su vicio.

Lo más seguro, sin embargo, es que el Fumador Litigante o sus deudos tengan otro fin aparte del muy loable de embolsarse unos millones a costa de prósperas empresas multinacionales. Porque quizá, y esto no mejora mucho las cosas, el móvil del litigio es del todo desinteresado y el importe de la indemnización se destina en su integridad a fines altruistas. Lo que en puridad quiere el Fumador Litigante es mostrar que el verdadero responsable de su enfermedad o de su adicción no es él sino la compañía tabaquera y que, por ello, dicha compañía está obligada a dar resarcimiento. Los mayores afanes de nuestro personaje son lograr que esta verdad sea reconocida como merece y sacar de los términos del litigio una *explicación* de lo que le ocurría cuando fumaba. Puede ser instructivo comparar este proceder con el de Nidétrofo y el de Losidemio. El primero de estos tiene

grabada en su mente la idea de que, si no hubiera cigarrillos a su alcance, entonces sus mejores deseos se impondrían a los peores. Su tarea, como ya se ha visto, consiste en averiguar la manera en que el imperfecto de subjuntivo del antecedente puede convertirse en presente de indicativo (como le ocurre a Losidemio cada vez que no le toca la lotería). Pero el Fumador Litigante, amigo también del modo subjuntivo, es más dado a usar el pluscuamperfecto: si nunca hubiese habido cigarrillos a mi alcance piensa, entonces mis mejores deseos se habrían cumplido siempre. [148] Lo anterior es una forma de abogar por un mundo en el que a sus mejores deseos les hubiera resultado muy fácil imponerse porque este fumador habría estado libre de deseos en conflicto, por lo menos en lo tocante al tabaco. El esquema resulta claro: no soy yo el responsable de los deseos que no quiero tener; lo son los otros, que están obligados a indemnizarme por tener deseos de los que abjuro.

El problema de la acrasía puede disolverse entonces de un modo bien expeditivo: los deseos de orden inferior que uno no quiere tener no son propiamente de uno; son como una lesión que a uno le han infligido, una especie de herida en el tejido desiderativo por la que nos tiene que resarcir quien la causó. Es como si uno se quedara ciego o mutilado, analogía que se funda en el raro supuesto de que el estado normal y saludable es no tener conflictos de deseos. Pero la analogía es espuria a más no poder, porque los conflictos de acrasía no son heridas que provengan de accidentes o de agresiones, sino un rasgo de la condición humana misma. Muchas veces me vendría muy bien disponer de cuatro brazos o más, pero de ordinario no atribuyo responsabilidad a terceros por la adversa circunstancia de no tener cinco brazos y dos cerebros; me limito a atribuírmela a mí mismo cada vez que, por exceso de autoconfianza, me embarco en tareas que exigen capacidades de las que carezco. El Fumador Litigante desea que el mundo hubiera sido de otro modo, pero cree que hay un causante claro de que sea como es y sabe además que ese causante ha extraído cierto beneficio por ello; todo parece conspirar en pro de un resarcimiento justo. Para los amantes de las obligaciones y los derechos, el asunto de si las compañías tabaqueras deben pagar una cantidad a los antiguos fumadores que se consideren lesionados por ellas puede llegar a ser tan apasionante como el que más, aunque aquí lo dejaremos de lado y nos ceñiremos a las razones inaceptables del todo con que el Fumador Litigante justifica su pretensión.

La idea que este personaje tiene de los conflictos entre deseos, de cómo conviene describirlos y de cómo deben juzgarse es, en efecto, viciosa y disparatada. Ciertamente el reconocer que uno tiene deseos que no es capaz de gobernar suele ser incómodo, pues los conflictos irresueltos de deseos y todavía más los resueltos en favor de deseos de rango inferior son una mancha deshonrosa en el orgullo racional de los animales humanos. Así, el fumador que intenta dejar de fumar sin éxito dirá a menudo que en realidad no quiere abandonar el tabaco y que, si se lo propusiera en serio, terminaría por lograrlo. Esta forma de autoengaño puede llegar a ser muy exitosa: quizá el fumador acrático terminará creyendo honradamente que, a fin de cuentas, fumar *no debe de ser* tan malo. Mi orgullo me permite aceptar que no he sido capaz de resolver un conflicto acrático particular en la medida en que pueda alegar en mi descargo otros conflictos acráticos que sí he resuelto (quizá Nidétrofo no puede dejar de fumar, pero sí que ha logrado vencer la pereza para contestar cartas, la propensión a alzar la voz en las discusiones y acaso las ganas de cometer adulterio con Nerelinda). Aunque el acrático generalizado sería un animal racional muy poco viable acaso no sobreviviría muchos lustros y un inepto social, todos somos acráticos parciales en diverso grado y tendemos a ocultar cuanto sea posible nuestra incontinencia a los otros y, muchas veces, a nosotros mismos. Ser consciente de que uno es acrático anda muy relacionado con el sentimiento de vergüenza; es cierto que un individuo que se azorase cada vez que se descubre incontinente tendría unas pasiones un tanto desordenadas (enrojecería, desde luego, muchas veces al día), pero todo animal humano normal recordará momentos en que se avergonzó de doblegarse a sus deseos más primarios.

La vergüenza mantiene una relación muy estrecha con la responsabilidad; avergonzarse de que algo ocurra implica, en distintos grados, admitir que uno es responsable de que eso ocurra. Sin embargo, es frecuente arreglárselas para no tener que pasar vergüenza por las acciones propias y para que la responsabilidad termine por anularse o se reduzca a proporciones tolerables. Uno lleva siempre consigo al abogado de su autoindulgencia, que casi nunca está ocioso. La responsabilidad por la mala resolución de los conflictos acráticos puede también declinarse y esto no siempre es un indicio de desvergüenza ni de bellaquería. Pero cuando la autoindulgencia dice fundarse en razones, haríamos mal en no examinarlas.

El Fumador Litigante es desmesuradamente ambicioso cada vez que expone las razones por las que declina la responsabilidad; su pregunta pensada para obtener una respuesta rápida y terminante interroga por la causa de que a veces seamos acráticos y no encráticos o virtuosos. Pero la mejor respuesta a esta pregunta es la más modesta de todas: *porque estamos hechos así*. De la condición de persona forma parte el poseer deseos de órdenes distintos, si bien el poseerlos implica el tener que padecer casos más o menos frecuentes de acrasía. Podemos preguntarnos por quién nos puso en disposición de tener que sufrir tal o cual caso particular de incontinencia y también a quién aprovecha nuestra dificultad para resolver conflictos acráticos. Algunas veces estas preguntas tienen respuesta, pero no solo no la tienen siempre, sino que es excepcional que la tengan. El Fumador Litigante que no sea un mero cazador de indemnizaciones y que trate de justificar sus demandas incurrirá con facilidad en la torpe afirmación de que, cada vez que surge un caso de flaqueza de la voluntad, tiene que poder hallarse alguien, distinto del paciente del conflicto, que causó la posesión de deseos indeseables y que además extrae beneficio de ellos. El Fumador Litigante padece una compulsión atributiva exacerbada que lo lleva a buscar a toda costa a alguien responsable de la acrasía; es como un adepto de la Teodicea Pervertida que uniera a su fervor atribuidor una inmoderada autoindulgencia. Pero el Fumador Litigante está equivocado en sus pretensiones, porque, por muchos éxitos ocasionales que logre, siempre encontrará casos tenaces de una acrasía sin responsable distinto del que la sufre y sin beneficiario conocido. Está equivocado al creer que la existencia de la acrasía podría haberse evitado en un mundo sin nadie que cumpliera un papel semejante al de las compañías de tabacos. El mundo contrafáctico que anhela no puede existir con animales racionales dentro. La creencia de que se puede reclamar indemnización por pertenecer a la condición humana convierte al Fumador Litigante en un argumentador muy pintoresco, porque buscar un responsable de que haya incontinencia es como buscar un responsable de que pueda haber responsabilidad.

5. El escándalo virtuoso

A veces el interés de los animales racionales en prodigar atribuciones de responsabilidad constituye una técnica algo enrevesada, pero muy eficaz, para lograr la autoestima moral o para aumentarla. Es conocida la tesis de Aristóteles según la cual al virtuoso no le basta con obrar virtuosamente y necesita también ser sabedor de su propia virtud. [149] El virtuoso aristotélico y quizá todos los demás tiene entre sus hábitos el de saber reconocer la virtud allí donde esta aparece, distinguiéndola inequívocamente del vicio y pudiendo, desde luego, justificar su reconocimiento. Del valiente que no supiera hallar valentía donde la hay no podría decirse que es valiente, aunque solo sea porque el aprendizaje de la virtud exige imitar acciones de individuos que uno admite como virtuosos, lo que implica haberlos reconocido correctamente como tales. Ostentar una virtud implica como requisito previo (aunque a la inversa no ocurra igual) haberse habituado a elogiar con fundamento acciones virtuosas de otros. [150] Parece natural pensar que, si alguien es capaz de descubrir la virtud ajena (en tercera o en segunda persona), será también apto para reconocer la virtud propia. Quien es valiente sabe que lo es y, como la virtud exige el reconocimiento social y la práctica del elogio, pronto encontrará, en caso de que ignore su propia valentía, a quien se apresure a sacarlo del desconocimiento. Pero al valiente, como al virtuoso en general, la virtud lo pone en un serio apuro. Porque, si el valiente ha de poseer conciencia de su valentía para ser tal, quizá tenga que obrar como si no fuera consciente de ella en un aspecto: debe, por lo menos, callar con modestia acerca de su virtud, la cual ha de mostrarse en silencio y no exponerse con facundia. [151] Es cierto que el cobarde que dice de sí mismo que es valiente incurre en grotesca fanfarronería, pero incluso quien en verdad es valiente se convertiría en un fanfarrón si blasonase de valentía demasiadas veces o en circunstancias inapropiadas, o si hiciese de la virtud la excusa de su prepotencia.

El sino del virtuoso es esperar a ser reconocido por otros, so pena de que su virtud haya de ponerse en entredicho como en el *Quijote* el arte del pintor Orbaneja, que, adelantándose a Magritte, escribió «este es gallo»

debajo de la figura de un gallo. [152] Proclamar la propia virtud es indicio de deficiencia en ella, o por lo menos lo es de que no ha sido reconocida como debiera (algo que no le ocurre por mucho tiempo a la virtud si en verdad lo es). La virtud aristotélica estaba concebida a base de reconocimiento público pero, habituados al modo cartesiano de pensar, creemos a veces que el mejor conocedor de la virtud propia es uno mismo, pues muy bien puede ocurrir que el virtuoso pase inadvertido y hasta que sea despreciado por sus pares; esto, sin embargo, no son injusticias de la vida: son herencias de Agustín y de Descartes. Quien se sabe virtuoso y no es reconocido como tal no está en buena coyuntura, porque en caso de que se preocupe mucho por corregir el común parecer se expondrá a ser tenido por fanfarrón y en caso de que se desentienda otorgará callando. La concepción internista de la virtud (*in interiore homine habitat,* según ella, *uirtus*) establece que uno mismo es el mejor juez de la bondad propia y que el juicio social, coincidente o no con la íntima convicción del individuo, no pasa de ser un comentario a esa sentencia. El virtuoso postcartesiano confía casi siempre en que coincidan el juicio interno y el externo, pero debe estar preparado y lo estará de ordinario para que tal cosa no ocurra. Es frecuente que el mundo, poseído por la envidia y el error, no aprecie mi virtud, pero esto no constituirá ningún desdoro para ella: que no me reconozcan como virtuoso importa muy poco cuando tengo la convicción interior correspondiente, un sentimiento al que con toda justicia se llama certeza *moral*. Conforme a una vieja opinión, que se remonta a los inicios de la filosofía moderna, el estado normal de las intenciones de los individuos humanos es estar cifradas, veladas y ocultas. Aunque algunos moralistas de los llamados barrocos, señaladamente Gracián, son valedores muy característicos de esta filosofía de la mente, su defensor más ponderado fue Hobbes al fin y al cabo otro moralista barroco cuando manifestaba no poder «entrar en los pensamientos de otros hombres más allá de donde me lleva la consideración de la naturaleza humana en general» [153] o que «es difícil, o más bien imposible, saber qué quieren decir otras personas, especialmente si son astutas». [154] Cabe sospechar que esta concepción de la mente humana resultó estimulada en manera poderosísima por la creencia calvinista en la impenetrabilidad de los designios divinos: el Dios inescrutable para las criaturas es un excelente modelo del animal humano opaco para sus congéneres.

Como sabe que la eficacia retórica de la autoatribución de virtud es nula (de hecho estas atribuciones suelen ser contraproducentes), el virtuoso putativo procurará echar mano de procedimientos indirectos. Uno muy natural es frecuentar la práctica del elogio. Aunque no todos los que saben reconocer la valentía son valientes, la inversa sí es cierta, y el elogiar disposiciones virtuosas de otros puede valer abductivamente como indicio de virtud. Sin embargo, esta estrategia no es un instrumento de persuasión demasiado eficaz. Si elogio con ahínco a un valiente, muy bien puede ocurrir que lo haga porque admiro algo que está fuera de mi alcance, y lo mismo con cualquier otra virtud, de manera que las alabanzas pueden verse como una declaración casi formal de que uno carece de aquello que se alaba. En una mentalidad para la cual la posesión de virtud es excepcional (recuérdese al barroco Espinosa: «todo lo excelso es tan difícil como raro»), los elogios no son fácilmente reversibles y nadie que quiera ser celebrado como virtuoso confiará mucho en beneficiarse de las mismas alabanzas que él prodiga.Aun sin conducir con seguridad al éxito, ejercer la censura tanto como sea posible resulta mucho más provechoso. Quien es diestro en el arte de vituperar no demuestra con ello, ciertamente, la posesión de virtud pero está en condiciones inmejorables para ser respetado y elogiado, siempre que modere cuidadosamente su furor denigratorio. Cuando vitupero a alguien por su cobardía, muestro desde luego que soy capaz de distinguir al cobarde del valiente (y esto me convierte en un candidato a valiente, si bien en un mero candidato), pero puedo expresar el vituperio de tal modo que la conducta censurada se presente como algo que repugna muy vivamente a mi conciencia moral y que, por haber excitado mi capacidad de indignación, revela que semejante conducta pertenece al tipo de cosas que yo nunca estaría dispuesto a hacer. La censura moral fidedigna se funda en cierta autoridad para ejercerla; se supone sin ningún género de duda que quien vitupera a otro goza de la capacidad, sin duda virtuosa, de sentirse herido por la falta de virtud.

Uno de los argumentos tradicionales de la teodicea es el de que Dios tiene que consentir el mal para que el bien pueda manifestarse y conocerse por contraste con él. [155] Pero un esquema de argumentación parecido puede aplicarse también y se aplica muy a menudo a cuestiones morales. Cabría compendiar estos usos en una parodia del aforismo de Mandeville: «A las virtudes propias las hacen los vicios ajenos». Desde muy antiguo,

uno de los modos más asequibles de cobrar certeza sobre la excelencia de uno mismo y de sus allegados es cerciorarse de la depravación y maldad que le rodea, y denunciarlas con el mayor escándalo posible. De ese modo, la atribución de maldad a otros es, como mínimo, indicio plausible de virtud. Esto vale para las virtudes éticas y también para las dianoéticas: si denuncio la incompetencia, la ignorancia o la mediocridad, se sigue que yo no soy, desde luego, incompetente, ignorante ni mediocre. Semejante práctica se funda en el supuesto falaz donde los haya de que sin virtud no puede señalarse atinadamente al vicioso. Rafael Sánchez Ferlosio lo ha expuesto de manera muy precisa:

> La propensión a escandalizarse es justamente la roña y miseria característica del virtuoso, la enfermedad específica y endémica a que se halla siempre expuesto el virtuoso, o más precisamente quien tiene el sentimiento de su propia virtud. [...] El farisaísmo consiste en constituir a la conciencia virtuosa en legítima acreedora de la deuda que el pecador contrae por su pecado: el fariseo concibe, pues, su virtud como un capital cuya renta sería el pecado ajeno. El momento psicológico del escándalo, en que el fariseo se rasga las vestiduras, es el momento de la reclamación y el cobro de la renta que la culpa acredita a la virtud. El escándalo es el medio específico de la autoafirmación moral; tal autocomplacencia explica la avidez de drogadicto con que el virtuoso corre constantemente en busca de motivos para escandalizarse. [156]

Lo que sin duda tiene que lograr el experto en el arte del escándalo es templar con buen tino su tendencia a la indignación. Ha de hacerse respetar y temer, pero tiene que medir con cuidado su severidad si no quiere convertirse en un petulante un personaje semejante al fanfarrón de Aristóteles cuyo veredicto inculpatorio puede saberse de antemano. El gran justiciero y el gran perdonavidas son gente temible, pero con escaso crédito moral.

Si es cierto que el Escándalo del Virtuoso constituye un formidable mecanismo de fabricación de virtud, no costará mucho sacar consecuencias análogas para la industria de la responsabilidad. El maximizador de la culpa ajena será de ordinario un buen minimizador de la propia y un expertísimo autoindulgente. Los virtuosos escandalizados propenden, en efecto, a examinar los casos de responsabilidad de manera parecida a la siguiente. Dada una acción o una omisión determinada, o dado un hecho que sea consecuencia de una acción o una omisión, ese episodio ha de poder atribuirse a un responsable principal, y en esta atribución los procedimientos de la Teodicea Pervertida y del Fumador Litigante prestarán de ordinario un servicio inestimable. Una vez determinada la

responsabilidad ajena y establecida la consiguiente demanda de resarcimiento, quien atribuye responsabilidad está en condiciones de presentarse, además de como víctima, como alguien de cuyas acciones el responsable no es él, sino según se ha visto aquel a quien se pide cuentas por el daño. La eficacia de la empresa depende de que funcionen bien varios mecanismos al mismo tiempo.

En primer término, el responsabilizador ha logrado no dejar impune una acción que de otro modo habría pasado inadvertida, y todo amante de la justicia deberá estarle reconocido por ello. Además se ha presentado a sí mismo como una víctima cosa que no era, desde luego, antes de que los hechos relevantes se hubieran descrito como una acción responsable y se ha hecho acreedor a sentimientos de compasión y, con ellos, al prestigio moral inherente a su condición de víctima. Gracias a lo anterior, el responsabilizador se ha ganado con plena justicia una reparación o resarcimiento. Esto es del todo concorde con los prejuicios habituales sobre la responsabilidad, pero el responsabilizador pide algo más. Solicita y muchas veces consigue que en el resarcimiento esté incluida una buena dosis de autoindulgencia y tiende a ver en sí mismo a alguien que actúa como si estuviera movido por los hilos de otro a quien aprovechan sus males. Depone, así pues, su autoría en todo lo que esté afectado por las secuelas de la acción o acciones culposas de que es víctima (y *todo* puede estarlo, en mayor o menor medida). Cualquier cosa que haga por brutal que parezca al desconocedor de su virtud puede añadirse al monto de resarcimiento para el que ha acreditado derecho bastante. ¿Acaso alguien puede censurarle acciones a las que ha sido llevado por agentes conocidamente bellacos que le han puesto en la tesitura de tener que obrar como obra? Su autoestima moral vive del contraste entre su virtud y el vicio de quienes le han infligido daño (aunque ya sabemos que esa virtud es espuria), y la estima que los otros le profesan se debe a su condición de víctima. Pero el responsabilizador necesita más; necesita no haber cobrado aún la totalidad del resarcimiento a que es acreedor, de modo que la condición todavía pendiente del pago de la justicia lo faculte para obtener ingresos de otras fuentes, a saber, de la indulgencia por acciones *futuras* propias que en otras personas serían punibles. Como todavía no se me ha dado aquello que me corresponde, nadie tiene derecho a reconvenirme o castigarme por las malas acciones que aún me quedan por hacer. Págueseme

en justicia y solo a partir de entonces se me podrá empezar a reclamar mis propios pagos.

Las acciones del Virtuoso Escandalizado se dividen, así pues, en dos clases: las que manifiestamente muestran virtud y estas vienen a corroborar, por si todavía hiciese falta, que el Virtuoso merece el epíteto que se le tributa y las que, si fueran llevadas a cabo por individuos ajenos a la condición virtuosa, serían objeto de condena. Pero estas últimas *responda el cielo y no yo* no han de imputársele al Virtuoso, sino a quienes, por haberle infligido daños sin cuento, lo han convertido en un forzado a la maldad. Forzado, sin duda, a una maldad solo aparente, pues nada hay, según él, de malo en que el acreedor de culpas ajenas vaya cobrando en plazos de autoindulgencia lo mucho que se le debe.

6. Responsabilidad, concepto y juicio

Los esquemas de la Teodicea Pervertida, del Fumador Litigante y del Escándalo Virtuoso son, o eso parece, tres desvaríos o aberraciones del concepto de la responsabilidad. Quien use dicho concepto dando por bueno alguno de esos esquemas está encenagado en un pantano conceptual insalubre y ha de apresurarse a pedir auxilio. Es provechoso imaginar lo que habría de ocurrir para que los tres esquemas de responsabilidad vistos fueran aceptables: si se conocen bien sus supuestos y sus implicaciones será más fácil evitar sus peligros. El esquema de la Teodicea Pervertida sería válido si se diera algo que nadie sensato cree que se da: que cualquier hecho de no importa qué clase se pudiese describir como causado por acciones humanas, esto es, que no pudiera aceptarse la descripción de ningún hecho que no hiciera mención de por lo menos una acción u omisión humana sin la cual el hecho mismo o sus consecuencias serían significativamente distintos de lo que son. Para que fuese razonable, por su parte, el esquema del Fumador Litigante, siempre tendría que poder hallarse un responsable último, distinto de nosotros, de todos los hechos que se juzgan contrarios a nuestros mejores deseos. Para que el Escándalo Virtuoso, en fin, pudiera encontrar alguna justificación, tendría que darse una especie de mercado en el que la responsabilidad de unos valiera por indulgencia para otros. Pero veámoslo con algo más de detalle.

Quien crea que es estimable el esquema de la Teodicea Pervertida creerá también que siempre cabe encontrar, con más esfuerzo o con menos, a un responsable de todo aquello que se considera malo o perjudicial. Es cierto que cuando alguien me deja abandonado con engaño junto a un río que sabe va a experimentar una tremenda crecida y yo estoy a punto de perecer arrastrado por la corriente hay un responsable inequívoco de mi peligro de muerte, pero sería un desvarío creer que todos los casos de catástrofe natural son semejantes o reductibles a este. Conviene saber cuándo es pertinente buscar responsabilidades y cuándo no, porque hay casos en que no lo es en absoluto: atribuir responsabilidad ha de ser el resultado del discernimiento y no de la compulsión. Uno no sabe siempre si su búsqueda de responsabilidad logrará un resultado razonable, aunque sí sepa que

encontrará, a poco que se esfuerce, una atribución de aspecto semejante al de otras de cuya pertinencia no se duda. Aquí lo esencial radica en cómo desechar *algunos* resultados a los que se puede llegar cuando se da rienda suelta a la busca de atribución. El afán atributivo tiene que atemperarse con cuidado para evitar que a *cualquier* hecho pueda atribuírsele responsabilidad. Lo anterior sería sencillo en caso de que se poseyeran criterios claros para decidir en todo momento si un hecho es atribuible o no lo es pero, como tales criterios no parecen existir, no queda más remedio que acudir a cierta prudencia atributiva aprendida de anteriores éxitos y fracasos. Sin embargo, determinados fracasos presentan un engañoso aspecto de éxitos y también a la inversa; por eso es recomendable tomar las atribuciones de responsabilidad como juicios sujetos a revisión, pendientes de un hilo que puede soltarse en cualquier momento. La prudencia y la cautela tienen que fundarse en un supuesto que cabe enunciar de dos maneras equivalentes; según la primera, atractiva sobre todo para gustos metafísicos, existe cierta clase de hechos que son tenazmente inatribuibles (y, aunque pueda haber desacuerdos en torno a qué hechos forman parte de dicha clase, no es sensato dudar de que esta exista); para la segunda, que agradará más a paladares pragmáticos, el creer que uno puede encontrar atribuciones coherentes de responsabilidad siempre que quiera constituye una regla de acción desaconsejable.Todo usuario de la noción de responsabilidad que niegue este supuesto y el amigo de la Teodicea Pervertida lo hace a gritos está condenado a que la responsabilidad se le termine deshaciendo entre los dedos. La responsabilidad no es ubicua; hay agentes responsables de hechos porque hay otros hechos que carecen de responsable, y abandonar esta creencia sería un empeño tan artificioso como poco duradero.

El esquema del Fumador Litigante no está en mejores condiciones. Si se cree que este mecanismo es lícito habrá que sostener también que la responsabilidad por las acciones propias puede declinarse siempre que se quiera, con tal de que se halle alguien a quien transferirla. Pero esto no es lo único que corrompe al esquema. Su principal vicio es que, en caso de confiar en él, uno puede interpretar *todos* sus fracasos en el logro de sus propósitos como el resultado de la interferencia ajena.Tal cosa se funda en la descabellada idea de que, en ausencia de intereses ajenos contrarios a la encracia y virtud propias, uno se gobernaría regularmente a sí mismo

conforme a sus mejores razones sin tener que enfrentarse a conflictos interiores. Y, como a veces hay alguien a quien aprovechan estos conflictos, se concluye que los beneficiarios de la debilidad de uno son, sin más, sus únicos responsables. Muchas cosas tendrían que dejar de ser lo que son para que todo lo anterior resultase sensato; la responsabilidad misma en todos sus demás usos es una de ellas, y la mudanza que sufriría no parece deseable. Como desde muy antiguo se sabe, es propio de los animales racionales el que entre su ser y su obrar las relaciones sean, de ordinario, ásperas y avinagradas.A diario juzgamos, en efecto, que algunas de nuestras acciones no son dignas de aquel que somos (nos disgustan los hijos que hemos traído al mundo) y lamentamos la estofa de que estamos hechos, aunque en gran parte sea nuestra propia hechura (creemos que habríamos merecido mejores padres). Si no experimentásemos conflictos así, no estaríamos en condiciones de guardar distancia respecto a nuestras acciones, porque todas ellas serían las mejores posibles.Tan tenebrosa conclusión es la que habría que sacar si uno piensa que todos sus conflictos interiores son exógenos y que puede transferir a otros su responsabilidad por ellos. Nadie puede jugar al juego de la responsabilidad proclamándose irresponsable de sus propias inconsistencias; se suele dar por supuesto que ninguna atribución de responsabilidad sería posible sin cierta aptitud para imaginar a los agentes humanos, empezando por uno mismo, distintos de como son.Ahora bien: imaginar a alguien distinto de como es se convierte en una tarea provechosa solo cuando se le atribuye capacidad de mudarse a sí mismo, una facultad que nadie podría tener si los conflictos interiores fueran un puro accidente causado por terceros.

Quien confíe en el esquema del Escándalo Virtuoso también tendrá que deshacerse de algunas creencias imprescindibles. Para poder llevarlo a la práctica, los partidarios de este esquema creen que puede hallarse un conjunto de casos en los que la indulgencia o exención de responsabilidad se otorga de manera automática y otro en el que dicha exención está siempre injustificada. El primero es aquel en que el autor de las acciones es uno mismo o quien pertenece a cierta comunidad más o menos amplia con la que uno se identifica; el segundo lo componen todas las acciones llevadas a cabo por cierto autor o autores a quienes se ha proscrito por su condición moralmente aberrante. Que se haya de ser indulgente o que no se pueda serlo está determinado, entonces, por la identidad del agente que en cada

caso corresponda, pero esto contraviene un rasgo esencial de la relación que guarda la responsabilidad con la indulgencia. En general, se tiene a alguien por responsable de algo cuando la atribución de responsabilidad ha sobrevivido y se prevé que siga haciéndolo a todos los intentos de declinarla, de suspenderla o de ponerla en tela de juicio.A nadie se le consideraría responsable de cierto hecho si no se pudiera mostrar que, por lo menos en lo tocante a ese hecho, no es merecedor de indulgencia. Dominar la gramática de la responsabilidad implica haber aprendido también las reglas de uso (ciertamente implícitas en su mayor parte) de la práctica de la indulgencia. La responsabilidad no es eterna; se crea y se anula y es siempre tentativa y falible, salvo cuando el derecho sanciona lo que la moral juzgó. Si tengo a alguien por responsable de algo, contraigo el compromiso de exponer en todo momento las razones por las que le hago responsable; tal cosa significa que estoy dispuesto a atender seriamente las razones en contra de la atribución que hago y a variar mi juicio si hallo razones mejores que las mías. Pero, sobre todo, significa que en ningún caso puedo anticipar los resultados de la pugna entre indulgencia y responsabilidad. Cuando se da el beneficio de la duda, uno no sabe quién acabará siendo el favorecido y quién el perjudicado. Juzgar que alguien es responsable de algo es ir poniendo pesas en el platillo de la responsabilidad y en el de la indulgencia para ver cuál puede más, y nadie admitiría como un sopesamiento honrado aquel en el que los platillos mismos fueran de distinto peso. Si he decidido de antemano cuál va a ser el resultado, muy bien podría ahorrarme el trabajo de buscar razones, salvo que los consejos de la hipocresía (esa argamasa de la civilización, tan apreciada por los adeptos del Escándalo Virtuoso) me persuadan de la conveniencia de simularlas. La idea que hay que abandonar para cobrar aprecio al tercer esquema es precisamente esta: que cuando uno se mete en el juego de la responsabilidad no sabe si saldrá ganando o perdiendo, salvo que ya sepa que tiene los dados cargados.

Estos tres esquemas de la responsabilidad son, desde luego, espurios, viciosos y malformados. Nadie o casi nadie los defenderá, y todos o casi todos estarán de acuerdo en proponerlos como ejemplos de lo que no se debe creer o de lo que hay que depurar en la noción de responsabilidad. Elimínese cualquier creencia vinculada a ellos y cualquier otra sospechosa de guardar relación con algún esquema parecido y con ello ya se habrá

adelantado seguramente un buen trecho en la tarea depuradora. Según muchas opiniones, la tarea del filósofo consiste en seguir hasta el final por ese camino, hasta que la depuración se haya completado o por lo menos hasta que las fuerzas se agoten. Si el correspondiente concepto aparece razonablemente depurado en su uso ordinario, el filósofo se encontrará hecha la mayor parte del trabajo. Pero si, como es habitual, el concepto se presenta seriamente contaminado y dañado, entonces la tarea será esforzadísima. Habrá ocasiones en que se piense que el sentido común ha echado a perder el concepto, malbaratando la dignidad que tenía cuando aún no corría de mano en mano. Otras veces se creerá lo contrario: que el concepto está bien como está en su uso corriente y que son las especulaciones de los filósofos o de los miembros de otras profesiones doctas las responsables de la corrupción. En unos casos se tratará de atacar sin piedad al sentido común y en otras de restablecerlo, pero ambas maneras de proceder se asemejan muchísimo en su aprecio de la pureza y de la depuración. Muchas veces, en efecto, entre los abogados del sentido común y quienes lo rehúyen son menores los litigios que los acuerdos. Fijémonos en lo que ocurre cuando el concepto de la responsabilidad se depura de sus anómalas aberraciones y sigamos hasta el final; esto parece que es lo que habría que hacer con todos los conceptos morales: cuando no quede ninguno sin depurar ya tendremos la moral en orden. Pero esta idea es precisamente la que más merecido tiene el abandono. Y no por lo que se apresuraría a alegar cualquier buen administrador de su pequeño comercio moral, a saber, que la depuración conceptual perfecta es una tarea desmesuradamente ambiciosa y condenada al fracaso. Es cierto que la tarea se halla condenada a fracasar, pero esto no es lo más importante: lo que merece la pena detenerse a pensar es si los mejores usos de un concepto son siempre los más puros, de modo que a mayor pureza mejor concepto. La discusión de este asunto es parte de otra más amplia: la de si en general la pureza es merecedora del favor estimativo que se le dispensa.

Hay una manera muy natural de proseguir la discusión de estos desarreglos de la responsabilidad. Consiste en hacer ostentación de los mejores propósitos depuratorios y mostrar que los tres vicios mencionados son ejemplos representativos de las impurezas que echan a perder este concepto y los conceptos en general. O lo que es casi lo mismo: que con declarar todo lo que está negado por los usos enfermizos de un concepto o

reñido con ellos ya se escribe un buen manual de instrucciones para el sano empleo del concepto de que se trate. Esto o algo muy parecido a esto es lo que hay que creer mientras la pureza sea el más alto valor intelectual y moral.Así se juzgará que la Teodicea Pervertida, el Fumador Litigante y el Escándalo Virtuoso no corresponden a la esencia del concepto de la responsabilidad, sino solo a sus corrupciones y desvaríos, y que al final de la depuración quedará el concepto tal cual tiene que concebirse. Como semejante limpieza no es solo teórica sino también práctica (no en vano, los malos usos son siempre vicios), su conclusión no solo nos hará más avisados, despejados y perspicaces, sino también más ricos en virtud.

Pero, por suerte o por desgracia, todo lo anterior es falso. Se funda en la superstición ilustrada según la cual el limpiar algo de impurezas es un proceso que concluye en la pureza o que tiende a ella, una creencia que nadie ha visto confirmada nunca y contra la que militan poderosas razones. Porque no es cierto en modo alguno que al quitar toda adherencia se obtenga como resto la pureza, ni que aquello que las cosas propiamente son resulte de quitar lo que les sobra. Los conceptos no son cuerpos mal vestidos a los que haya que despojar de ropa sucia para así dejarlos en su nuda puridad, y no lo son, sobre todo, porque nunca podría determinarse con precisión el momento a partir del cual ya es lícito decir que el concepto está desnudo. Después de creer que se ha desnudado a un concepto, siempre se descubre que hay más ropa que quitarle y, si alguna vez concluyera del todo esa operación, uno no se quedaría con el concepto puro, sino que se quedaría sin nada. Los conceptos se sostienen en sus propios desvaríos, o más bien consisten en ellos. Nuestros prejuicios ilustrados nos llevan a creer que las adherencias reprobables que la responsabilidad arrastra consigo son accidentes que sufrió en cierto momento un momento que no podrá ser el de su nacimiento o fundación o enfermedades que contrajo; después se puede ser más o menos optimista sobre la posibilidad de que el concepto quede limpio alguna vez, pero eso no impide *creer* en la pureza del concepto como valor supremo: de hecho, los pesimistas serán muchas veces los que crean tener una idea más clara de la pureza y de sus exigencias. Sin embargo, semejante pureza es una pura ilusión. Es verdad que hay ocasiones en que el uso de una palabra sorprende por lo recto y ajustado, por lo conciso, depurado y exacto y por lo bien elegida que está la palabra en cuestión en relación con las que la acompañan o con lo que

convenía decir. En ocasiones así, el concepto viene como anillo al dedo y parece satisfacer todo cuanto pudiera esperarse de él, pero lo notable de estos casos es precisamente que llamen la atención y sean muestras de haber encontrado la *palabra justa*, como si el régimen habitual de los conceptos fuera la injusticia o el desajuste. Nada tiene de extraño ese placer infrecuente de la palabra exacta, medida y ceñida, porque en efecto el uso normal no es ese; lo habitual en el uso de los conceptos es emplear cada uno de ellos a falta de otro mejor, como quien usa herramientas muy viejas con grados diversos de herrumbre y de desgaste. Salvo en casos excepcionales en que se acuñan palabras nuevas, nadie usa nunca herramientas recién salidas de la fragua.

La Teodicea Pervertida, el Fumador Litigante y el Escándalo Virtuoso son comparables a un vórtice o a una pendiente resbaladiza. Nadie o casi nadie incurre en estos esquemas viciosos movido por malos propósitos o por un afán fraudulento.Al contrario: cualquiera de ellos es propio de gentes dotadas de un alto sentido de la responsabilidad y que procuran actuar conforme a él y exigir lo mismo al prójimo. Uno empieza queriendo ser responsable y serlo hasta el final, pero en cuanto acierta a darse cuenta ya está metido de lleno en alguno de los turbulentos esquemas que se han expuesto, porque lo más destacable de los tres desvaríos que se han descrito es que no surgen de la falta de responsabilidad, sino de la obsesión por la coherencia. Desde luego, hay que aprender a ser prudentes y esforzarse en que los conceptos no nos traicionen demasiado, pero conviene desengañarse lo antes posible: los conceptos son vórtices y usarlos equivale a caer en ellos, a menudo con una lisonjera impresión de libertad. Nadie usa ningún concepto llevando siempre las riendas del uso. Al contrario: cada concepto es un camino trazado por recorridos anteriores y uno no puede dejar de repetirlos si no quiere perderse. La corrección en el uso de un concepto estriba en dejarse arrastrar por los usos aceptados, no en detenerse a cada paso para vigilar las impurezas que hayan podido surgir.

Para entender mejor a dónde lleva el asunto de la pureza de los conceptos es bueno meditar un poco en una cuestión previa que a primera vista puede resultar artificiosa: la de si, de hecho, *aceptamos* normalmente los conceptos que usamos y qué clase de repudio cabe con ellos. El sentido de esta pregunta quedará más claro si se atiende a otra más sencilla: la de si

uno acepta o no, también de hecho, los juicios o las aseveraciones que profiere, una pregunta a la que seguramente no queda más remedio que contestar afirmativamente. Sin lugar a dudas el aseverar algo implica aceptarlo, por lo menos en el momento en que se afirma y siempre que se hable en serio, sin coacción y de manera responsable. Cuando digo que la nieve es blanca, resulta claro que acepto lo que digo, salvo que sobrevengan ciertos accidentes: que mienta, que no sepa lo que estoy diciendo, que hable con ironía, que me estén forzando a decir lo que digo o que antes de acabar de hablar ya haya empezado a arrepentirme. Si la pregunta por la aceptación de los juicios afirmativos de uno se repitiese demasiado a menudo, se descubriría en seguida que casi siempre hay un accidente de los anteriores (o una mezcla de varios) enturbiando la normalidad, pero la pregunta en cuestión está pensada para que pueda suscitarse en contadísimas ocasiones; gracias a esa sabia cautela, todos estamos seguros de que siempre responderíamos afirmativamente si fuéramos interrogados de improviso.Aunque se trate de una mentira piadosa, la vida civilizada y responsable exige convencerse de que todos aceptan la verdad de sus afirmaciones o por lo menos de la mayoría de ellas. Lo que ya resulta algo más difícil es hallar algún sentido a la pregunta de si acepto el concepto de nieve. [157] Entre los conceptos que uno emplea y los juicios que uno sostiene parece haber, aparte de sus otras diferencias, una muy notable, quizá la más notable de todas. Y es que, en cierto modo, cuando alguien profiere un juicio no es ni muchísimo menos absurdo afirmar que quien lo ha proferido es *su autor*.Aquí la autoría no tiene mucho que ver con la originalidad o con la fuente última de la que brotó el juicio, sino con algo mucho más sencillo y próximo: con que, si alguien afirma cierta cosa, entonces ha habido alguien que ha ejecutado cierta acción, alguien a quien hay que atribuirle lo dicho porque es quien lo ha producido y traído al mundo. Poco importa que el mismo juicio lo hayan proferido otras gentes y lo vayan a proferir muchas más, porque cada uno de los que afirman algo sabiendo lo que hacen y lo que afirman son autores de lo que hacen y de lo que dicen. Hasta la más trivial e insignificante de las afirmaciones de una persona, hasta su afirmación más gregaria y comunal será siempre una afirmación atribuible a quien en cada caso la haga, y la atribución a uno no elimina nada de la atribución a otros. Cada cual es autor de sus propios juicios en un sentido que resulta indiferente a si todos los contemporáneos creen lo mismo y están dispuestos a afirmarlo o si por el contrario es sólo

uno quien los profiere. La autoría de los juicios se renueva en cada nueva emisión, como si cada vez que se pronuncian fuese la primera. Cuando digo que el alma es mortal o que la vanguardia del proletariado es infalible, mis juicios me serán imputados con independencia de que haya habido otros o los vaya a haber que sostengan esas tesis; se me pedirán cuentas por ello como si fuera el primero en haber dicho una cosa así, y en esto puede que lleven razón los inquisidores.

7. Conceptos en busca de autor

Pero apenas nada de lo anterior puede ocurrirle en principio a nadie por servirse de un concepto: por usar en sus juicios el concepto de nieve, el de parusía, el de usucapión, el de hernia o el de epanortosis. Se suele suponer que los conceptos son neutros y que con ellos se puede decir la verdad y mentir bellacamente, proferir juicios afortunados y cometer tenebrosas torpezas, lograr la felicidad y perpetrar la desdicha, declamar palabras huecas y pronunciar sentencias memorables, y todo ello con un mismo concepto y sin necesidad de cambiarlo. Salvo en casos muy excepcionales en que alguien inventa una palabra nueva o propone con éxito nuevas reglas para el uso de alguna que ya existía, no cabe considerar a nadie el autor de los conceptos que emplea. Grave cosa sería que los juicios carecieran de autor, pero que los conceptos lo tuvieran trastornaría gravemente su uso. Si los juicios no tuvieran autoría, no tendríamos a quién preguntar por las razones que hay en pro o en contra de ellos y la práctica de juzgar apenas tendría nada que ver con lo que conocemos de ella. Pero si fuesen los conceptos quienes gozaran de autoría, entonces el usarlos sería una operación sobremanera extravagante y nada fácil de entender. Se supone que la autoría de los conceptos salvo de alguno un tanto raro que lleva firma pero al que hay que tomar como si no la llevara [158] es totalmente anónima y que cualquiera que los use los tomará como un bien (o como un mal) dado, como cosa ajena y encontrada que uno adopta, aunque la adopción no signifique que el concepto pase a depender de uno o a estar bajo su autoridad. Que uno es autor de sus propios juicios (aunque estos juicios no tengan mucho de propio: lo de menos es que lo tengan o no) constituye una mentira piadosa a la que los hábitos más arraigados se empeñan en reputar verdadera, pero que uno sea autor de todos sus conceptos sería una aberración y un delirio. Desde luego, lo anterior suscita cuestiones estrechamente relacionadas con el concepto mismo de responsabilidad. Una manera de resumir las consideraciones precedentes sería proclamar, sin más, que el juicio es materia de responsabilidad y el concepto no, que uno responde de lo que afirma o niega, pero no de las palabras que emplea en sus afirmaciones y negaciones, que a uno se le puede pedir cuentas y uno está obligado a darlas de lo que ha proclamado como verdadero, pero a

nadie puede hacérsele responsable de unidades de discurso inferiores en jerarquía a la proposición. La responsabilidad por las propias palabras empieza cuando los predicados se unen a los sujetos: no antes de esa cópula ni cuando esta se borra y las partes del juicio pasan a tomarse por separado.

Semejante idea resulta muy atractiva, pero no carece de excepciones.Veamos dos muy poderosas. Puede ocurrir que en cierta conversación alguien pronuncie una palabra cuya sola emisión altere por completo el curso de lo que se decía, quizá con resultados penosos. Si se está hablando de la conducta de cierta persona y alguien pronuncia, en juicios que no se refieren a ella pero de manera insinuante y alusiva, los términos «ingratitud» y «traición», es posible que dichos términos vuelvan a surgir en la conversación o, por así decir, la sobrevuelen o queden al acecho o en la reserva, como si esperasen nuevos usos. A partir de ese momento, y sin que nadie haya proferido ningún juicio, ya se ha sembrado la duda sobre la condición ingrata y traidora de fulano y es posible que en un momento dado alguien tenga que exculpar a ese individuo de la acusación que se ha deslizado. En muchas ocasiones, el poner sobre la mesa o el sacar a colación cierto concepto desencadena efectos más poderosos que los que habría producido un juicio expreso. Introducir un concepto en la conversación no es propiamente afirmar nada, pero sí sugerir ciertas afirmaciones, incitar a ellas y casi empezar a proferirlas. Hay ocasiones en que, si se pronuncia determinada palabra, nadie quedará tranquilo hasta hacerla encajar en un juicio. En esas ocasiones el concepto no es más que un juicio incompleto o dejado en suspenso, el comienzo de un juicio que inevitablemente se completará en la mente de muchos de los que oyen, y algo, por tanto, respecto de lo que sí cabe pedir responsabilidades, y a veces no pequeñas.

Otros casos todavía más claros se dan con el uso de conceptos cuya sola mención se supone que puede mover a escándalo. En el trato con niños o con personas cuya ignorancia sobre ciertos asuntos parece recomendable preservar, importa mucho que nadie se refiera, por ejemplo, a la zoofilia, a la felación o al incesto, y lo que se tomará como una infracción no será el proferir un juicio u otro sobre estas cuestiones, sino el hecho mismo de haber pronunciado palabras tabú, términos hasta entonces desconocidos para algunos de los oyentes y que a partir de ese momento exigirán ser

aclarados y definidos y desencadenarán preguntas e inquisiciones desaconsejables. La mera mención del concepto tabú infecta y emponzoña los oídos inocentes tanto como la visión de una imagen obscena quita la inocencia al ojo. Es probable que la atribución de poderes siniestros a determinadas palabras provenga de la experiencia de los efectos incontrolados que la sola pronunciación de una palabra, cualquiera que sea su contexto, puede llegar a causar.

Así pues, la responsabilidad no está solo en el juicio; también está en el concepto, el cual puede suscitarla a veces de la manera más áspera. Sin embargo, puede seguirse sosteniendo que el concepto y el juicio se conducen de manera distinta en lo que atañe a responsabilidades o autorías.A uno puede imputársele ciertamente el haber manchado con un concepto sucio una conversación inocente o el haber lanzado mediante conceptos la semilla de juicios terribles, pero en ninguno de estos casos cabe imputarle a nadie la autoría misma del concepto. Hasta en las ocasiones más truculentas en que alguien insinúa cosas terribles sin pronunciar un solo juicio o en que alguien escupe palabras sórdidas sobre un alma infantil, los conceptos vertidos existían previamente, estaban *formados* de antemano y no es el hablante quien los acuña. Cosa muy distinta acontece con el juicio, el cual sí que se forma en cierta manera cada vez que se profiere, y en caso de que se repita es como si se formase por primera vez. Los conceptos están todos hechos y formados, aunque algunos de ellos deban ser cuidadosamente escondidos en determinadas ocasiones y llegue a resultar imperdonable su exhibición. Los juicios, por el contrario, están todos por hacer o por formar: los que nadie ha pronunciado nunca porque están inéditos y los ya pronunciados porque si se vuelven a pronunciar es como si fuese la primera vez que se afirman. Cuando uso o menciono un concepto, me sirvo de algo que ya está formado, pero cuando profiero un juicio soy yo quien lo forma, y esta diferencia no deja de tener, naturalmente, sus efectos en lo que toca a la responsabilidad. Porque lo que en ningún caso parece que cabría es pedirle a nadie responsabilidad por las reglas de uso de los conceptos o por el significado de las palabras. Los juicios los formo yo y de ellos respondo, pero los conceptos tienen autor anónimo y nadie puede responder de ellos. La responsabilidad de un juicio es cosa de quien lo pronuncia, mientras que la de los conceptos solo puede

pedírsele al diccionario. Por muchos juicios que uno haga sobre rosas, una rosa es una rosa, y lo que una rosa es no lo cambia ningún juicio.

Ahora bien: precisamente lo anterior es lo que se desafía cada vez que se toma cierto concepto como necesitado de una depuración que aún no está concluida. La manera normal de tratar con conceptos es tomarlos como algo formado y cuya acuñación está acabada, de modo que uno ya no tiene nada que aportar y por tanto sería absurdo que se le pidiera responsabilidad a causa de ello. Pero cada vez que se supone que un concepto estimativo o no necesita depuración se supone al mismo tiempo que los usos habituales que de él se hacen son defectuosos y perturbadores, porque emplean un concepto deformado o malformado, lleno de vicios que todavía no se ha logrado subsanar. El concepto no estará formado del todo no tendrá su forma cabal y satisfactoria hasta que no se haya logrado terminar su depuración. Mientras tanto conviene tener en cuenta que lo que se maneja con el pensamiento y con el lenguaje no son casi nunca materiales de primera calidad, aunque, en la medida en que uno sea una persona ilustrada y honesta, se preocupará por la mejora de dichos materiales (en particular por la de aquellos que atañen a la moral) y procurará salir de ese estado de minoría de edad en el que los conceptos son solo cosa recibida de otros, impuesta por la autoridad de una transmisión anónima que condena a un pensar defectuoso. El objetivo al que apunta el proceso de depuración conceptual en que andan metidos los filósofos y las demás gentes ilustradas es, si bien se mira, un estado en el que *cada cual pueda ser responsable de sus propios conceptos*, y no ciertamente porque cada uno haya elaborado un diccionario personal propio e idiosincrático, sino porque, aun coincidiendo todos en un uso común de los mismos conceptos, cada uno es capaz de usarlos evitando cuidadosamente toda adherencia espuria y venciendo cualquier tentación de relajar la disciplina conceptual. Que la capacidad de depurar el uso de los conceptos pueda suponerse generalizada en todos: esta es la utopía final de la filosofía entendida como depuración, una utopía en la que las luces no se limitan a iluminar el juicio aunque lo hacen, y con harta eficacia, sino que han llegado a penetrar en la raíz misma donde se forman los conceptos. Que la autoridad que uno tiene sobre el juicio la tenga también sobre el concepto y queden abolidos los fueros de una anónima y secular tradición opresiva de la que nadie da cuentas, que los conceptos comunes sean propios del todo y que ninguno sea lo primero sin

ser al mismo tiempo lo segundo: esta es una de las maneras que caben y no la más artificiosa de enunciar la divisa de la Ilustración.

Semejante ideal de una responsabilidad plena por los *propios* conceptos ha de afectar, como es natural, de manera especialísima al concepto mismo de la responsabilidad. Si uno sólo es responsable de sus juicios y resulta que el concepto de responsabilidad que maneja lo ha recibido de una tradición anónima y sin participar en su formación, entonces uno no será responsable de su propia responsabilidad, y eso traerá consecuencias quizá muy onerosas. [159] Si el concepto de la responsabilidad que uno emplea está lleno de material aditicio y dentro de él pueden hallarse adherencias del origen más innoble, entonces nada muy bueno cabe esperar de ese concepto hasta que no se lo depure. Como usuario del concepto de la responsabilidad, soy un usuario irresponsable puesto que ese concepto me lo han dado hecho y yo no he tenido parte ninguna en su formación; la responsabilidad tendría que pedírsele a quien lo hubiera acuñado, pero a una tradición anónima no se le piden responsabilidades. Sin embargo, al darme cuenta de que el concepto que uso es impuro, al advertir que está lleno de impurezas que deben purificarse y al concebir cómo sería si se lo depurase, adquiero un compromiso con la purificación del concepto y no puedo desentenderme de ella, tanto que, si me negase a esforzarme en la depuración, entonces sí que sería responsable de no hacerlo y podría imputárseme en parte el estado de desorden en que el concepto se encuentra ahora. Pero esto último equivale en realidad a afirmar que sí soy responsable del concepto, por lo menos en lo que atañe a mi participación en la empresa depuradora. Desde luego, se me podrá pedir cuentas por mi negativa a participar son las cuentas que se le piden a quien dimite de su propia ilustración y también por todo lo que no he hecho; tendré que dar explicaciones de cualquier impureza que todavía quepa encontrar y mi responsabilidad no tendrá fin. Sin advertirlo habré pasado a tener autoridad sobre ese concepto, y precisamente porque la tengo se me podrá exigir que dé razón de todo aquello de lo que soy autor y también de todo aquello en lo que no he logrado serlo: de las depuraciones que he emprendido y de las que todavía quedan, o, si se prefiere, de las impurezas que he eliminado y de las que quedan por eliminar. La responsabilidad del concepto me atrapa por todas partes, y más opresivamente cuando se trata del concepto mismo de la responsabilidad.

Pero todo lo anterior, tan familiar e ilustrado, resulta de no haber entendido bien cómo se usan los conceptos y cuáles son sus mejores usos. Porque, cualquiera que sea su naturaleza, es recomendable saber que los conceptos de uno no le pertenecen a uno. Quizá no sea cierto que uno pertenece a sus conceptos, pero sí es verdad que resultaría inconcebible y monstruoso un individuo humano con todos sus conceptos sometidos a su autoridad. Aunque no pertenezcamos a nuestros conceptos, estos sí que tienen autoridad sobre nosotros y sería en vano el tratar de desobedecerla. No podríamos nunca, por ejemplo, ir mudando el concepto de la responsabilidad hasta que nos empezase a parecer aceptablemente puro o satisfactorio, sobre todo porque en una de esas mudanzas nos quedaríamos sin concepto. Pensar que un concepto depurado vale más que otro sin depurar es tan solo una secuela de la creencia en que lo puro siempre vale más. Pero esto último no es cierto. Creer que el destino de los conceptos es la depuración implica no haber entendido bien lo que es un concepto. Equivale a pensar que los desarreglos y las desviaciones no tienen consistencia propia y son tan solo la privación provisional de la perfección, una privación destinada a disminuir y a desaparecer más tarde o más temprano. Dentro de esta doctrina es responsabilidad nuestra cooperar a la disminución recién mencionada y no reconocer en ninguna patología un componente legítimo del concepto: no reconocer propiamente nada de lo que uno no pudiera tenerse por autor.

8. Responsabilidades entre comillas

Lo anterior es una visión equivocada de la responsabilidad, pero también del uso mismo de los conceptos y de las palabras en general. Para comprender por qué lo es puede ser útil detenerse un momento en algunas prácticas verbales tan corrientes como la cita de palabras ajenas o de palabras propias pronunciadas en otro momento. Resulta claro que mi compromiso con determinado juicio no es el mismo cuando lo pronuncio haciéndolo mío que cuando lo profiero poniéndolo en boca de otros o de un yo pasado. Hay toda la distancia del mundo entre decir «Dios no existe» y decir « "Dios no existe", afirma con oprobio el ateo», aunque lo más importante sea la amplísima gama de casos que hay entre medias de ambos. [160] Pero cualquiera que examine sin prejuicios el habla ordinaria y la que no lo es tanto advertirá cuán frecuentes resultan estos fenómenos de levantamiento o de debilitamiento de la responsabilidad por lo que uno dice. En realidad nos pasamos la vida citando con mayor o menor aprobación palabras que no son nuestras: juicios a los que prestamos grados muy variables de asentimiento y conceptos sobre cuyo uso no siempre estamos convencidos de que sea impecable.Al transcribir trozos muy largos de discurso hablado del tenido por habitual, las comillas son un signo más frecuente de lo imaginado, y lo serían también, si los hubiera, otros signos que expresaran grados intermedios de compromiso. [161] Pensemos en la serie de ejemplos siguiente:

(1) No lo creerás, pero lo dijo muy convencida y sin haber tomado todavía ninguna copa: «Hay papagayos con capacidad de usar el estilo indirecto libre».

(2) La profesora Casaubon sostiene con aparente seriedad que algunos papagayos usan de manera natural el estilo indirecto libre.

(3) De hecho, no falta quien afirme que algunos papagayos conocen el estilo indirecto libre y lo usan.

(4) Mucho se ha escrito y discutido sobre la tesis de que el estilo indirecto libre es usado a veces por ciertos papagayos.

(5) Algunos expertos muy reconocidos sostienen que los papagayos poseen la capacidad de expresar el estilo indirecto libre.

(6) Los papagayos son capaces de usar el estilo indirecto libre, según algunos especialistas.

(7) Entre los papagayos también existe el estilo indirecto libre. Quien lo dude hará bien en leer un artículo publicado en *Nature* por la profesora Lydia Casaubon, de la Universidad de Colorado.

Hay una neta diferencia entre las responsabilidades que adquieren con la tesis del estilo indirecto de los papagayos el hablante del primer ejemplo y el del último de la serie. El del primer caso no se compromete en absoluto con la tesis sobre los papagayos al contrario: se ríe de ella, mientras que el del último la hace suya del todo. Las palabras se pueden poner en boca de otros aceptándolas de lleno y repudiándolas sin ambages, aunque casi siempre que se las pone en boca ajena se hace con algún grado de titubeo, de vacilación o de duda sobre su verdad, y sin que quede claro del todo cuál es el grado de compromiso al que uno está dispuesto a llegar. Las comillas no son una rareza tipográfica, sino seguramente la presencia secreta de cualquier escritura.

Pero no solo los juicios pueden citarse o entrecomillarse deponiendo en todo o en parte el compromiso que uno adquiere con su verdad. Con unidades de discurso menores puede hacerse otro tanto, y en la escritura el entrecomillar nombres, adjetivos o adverbios cumple muchas veces la función de señalar que quien escribe no admite que ese sea un uso recto de la palabra correspondiente. Es fácil, por ejemplo, que si un ingeniero con mucho orgullo profesional se matricula en un curso para aprender a conducir automóviles note con disgusto que al instructor que le da clases se lo llama habitualmente ingeniero. Lo que seguramente hará nuestro aprendiz será evitar siempre esa palabra para referirse al instructor, aunque habrá veces en que ceda al uso ordinario, y en muchas de estas ocasiones añadirá un gesto de desapego o de sorna, o dirá «el llamado ingeniero», «el sedicente ingeniero», «ese al que califican de ingeniero» o expresiones por

el estilo, y cada vez que escriba la palabra en cuestión tenderá desde luego a ponerla entre comillas. Así es como nuestro hombre usa el concepto de ingeniero. Podríamos imaginar ahora una gradación de casos semejante a la que se vio hace un momento. Imaginemos que muy cerca del sitio donde se habla vive el titular de los derechos históricos al trono francés. Hay varias maneras de expresar esta circunstancia, entre otras las siguientes:

(8) Dos portales más allá está el apartamento del rey de Francia no te rías, los legitimistas le dan ese tratamiento.

(9) Un poco más arriba vive nada menos que el autodenominado rey de Francia.

(10) El que sus seguidores tienen por rey de Francia vive en el número 18 de esta misma calle.

(11) Aquí al lado vive el rey de Francia, por usar el tratamiento con que lo distinguen sus incondicionales.

(12) El rey de Francia, si se me permite tan extemporánea manera de hablar, tiene su domicilio un par de casas más arriba.

(13) En esa casa vive el rey de Francia, así es como lo llaman; yo no entro ni salgo en esto.

(14) Un poco más allá se encuentra la residencia de Su Majestad el Cristianísimo Rey de Francia, que Dios guarde.

Entre el primero y el último de los ejemplos de esta serie hay toda la diferencia que puede haber entre lo que dice un republicano y lo que afirma un legitimista, [162] pero el concepto de «rey de Francia» y todos los demás, tanto los de la vida cotidiana como los muy extravagantes y caprichosos, son usados por gentes que no son ni republicanas ni legitimistas. Puede parecer que los pretendientes al trono de las repúblicas y el estilo indirecto de los papagayos son rarezas enrevesadas de las que está exenta el habla ordinaria, o de las que por lo menos debería estar exenta un habla responsable y seria. El hablar canónico y normal, el lenguaje recto y bien reglado, sería un discurso sin comillas, sin atribuciones ambiguas, sin

compromisos titubeantes, sin ironías que no lo son del todo, que lo dejan de ser o que empiezan a serlo, un discurso del que uno se hace responsable, y eso significa que se responsabiliza por igual de todo lo que dice, puesto que si no quiere adquirir responsabilidad tiene expedita la opción del silencio. [163]

Repárese ahora en que estas clases de entrecomillamiento no son las únicas de las que se echa mano para atenuar la responsabilidad o suspenderla. De hecho, cada vez que se emplea una metáfora viva o algún otro tropo no absorbido por el discurso literal, se tiene la tentación una tentación tanto mayor, me parece, cuanto menor sea la instrucción letrada de quien escribe de poner la palabra entre comillas, como si pareciese obligado avisar de que la palabra en cuestión no se usa de la manera ordinaria o como si uno quisiera prevenirse contra las peticiones de responsabilidad que acaso podría recibir. Ha de notarse también el papel que cumple en castellano la expresión «una especie de» (y en otras lenguas giros muy semejantes). Si digo que fulano es una especie de anarquista o que el objeto con se agitan los cócteles y otras bebidas es una especie de cuchara, lo que digo es que fulano no es un anarquista en sentido habitual y que aquello tampoco es propia y rectamente una cuchara, pero en cierto modo es como si lo fuera, y en cualquier caso yo lo tomo como tal. Hay que advertir, sin embargo, que esto es justo lo contrario de purificar: es complicar el uso de un concepto con un valor nuevo que o bien se acumula a los anteriormente poseídos o bien los trastorna en mayor o menor medida. Cuando digo que fulano es una especie de anarquista estoy suponiendo que los anarquistas constituyen un género y que ese género, como es natural, está compuesto de especies. La especie a la que pertenece fulano es una de ellas, aunque no se diga cuál ni se enumeren otros miembros suyos. Pero con esto no se quiere dar a entender que fulano tenga una ubicación normal y natural en las especies del género, sino más bien que en el acto mismo de proclamar que es una especie de anarquista se constituye una especie nueva, formada por fulano y quizá por algún miembro más que pudiera añadírsele. Es la instauración performativa de una nueva especie, aunque el hablante pueda tener reservas irónicas, y las tendrá muchas veces, sobre lo que se está fundando y su viabilidad. [164] La función que cumplen las palabras «una especie de» es parecida a la de las comillas o a expresiones netamente metalingüísticas como «por así decir» o «si vale la expresión». Las comillas

o sus equivalentes son la señal de que las responsabilidades habituales quedan puestas en suspenso. Escribir algo entre comillas o decirlo como si se escribiese de ese modo es *semirresponsabilizarse* por lo que se dice o escribe, atenuar un poco o mucho la responsabilidad normal por el uso de las palabras, distanciándose más o menos del compromiso pleno con lo que uno afirma.

Lo anterior no es un signo de deficiencia o de menesterosidad en el uso de los conceptos, sino al contrario: es un indicio de maestría. De ordinario, la aptitud para este tipo de distanciamientos de la literalidad de lo que se dice y la capacidad para reconocerlos en otros son uno de los signos más seguros que pueden hallarse de que el hablante domina la lengua correspondiente. La ausencia completa de entrecomillados y la incapacidad de expresar nada por lo que no se asuma responsabilidad plena acompañan más bien al principiante o a quien no se desempeña debidamente en el uso de una lengua: para usar los conceptos con pureza lo mejor es no saberlos usar con mucho magisterio. Hablar y razonar con maestría no es un ejercicio de responsabilidad plena, sino un arte de responsabilizarse a medias. El experto en comillas no habla ni piensa con más pureza que los demás; al contrario, sabe tomarse licencias que los demás no pueden permitirse. Seguramente no podríamos tener conceptos si nos responsabilizáramos de todos ellos por igual, pues el lenguaje humano está hecho a base de estilos indirectos, de entrecomillamientos y de oraciones oblicuas, de declaraciones puestas en boca de otros que, al ser reproducidas, se apropian de la voz de uno en grados variables y sin que uno lo advierta siempre. Un estado en el que cada cual hiciera suyas todas sus palabras y se considerase el autor de todos sus conceptos sería un delirio y una pesadilla. Sería, sin duda, un estado imposible, pero sobre todo sería un estado indeseable.

La maestría en el uso de un concepto puede medirse por la capacidad de usar estas dos formas de «entrecomillado»: [165] la aptitud para buscar sentidos trópicos o figurados y la de ironizar o distanciarse. Pero tal cosa es todo lo contrario de la pureza, de ese grado cero de los conceptos al que se suele asociar la plena responsabilidad. Los conceptos de uno no son mejores cuanto más puros sean, sino cuanto mayor grado muestren de *relieve* y por tanto de *anomalía*; cuanta mayor abundancia permitan de

niveles de mención, usos entrecomillados, ironías, estilos indirectos y otros medios de semirresponsabilidad conceptual. El mejor uso de un concepto no se da cuando se alcanza el máximo grado de pureza, sino cuando se logra el modo óptimo de responsabilizarse a medias, que en unos casos será la seriedad de quien se acerca al compromiso pleno, en otros una cita que lo evite casi del todo y en la mayor parte grados intermedios. Y adviértase que no se trata aquí del uso *correcto* de los conceptos algo que hay que suponer como una condición previa sino de lo que podría llamarse su uso *afortunado* o *ejemplar*. Mientras que el uso correcto podría quizá definirse mediante ciertas reglas o criterios, el ejemplar o afortunado será casi siempre anómalo y se medirá, si es que tiene que medirse con algo, por el desvío que implica respecto de los compromisos habituales exigidos por ese concepto.

9. El aprendizaje de la ambivalencia

Con el concepto mismo de la responsabilidad tampoco podría aplicarse del todo una cabal política depuradora. El magisterio en el uso de este concepto estriba en ser consciente de que su historia es larga y no siempre limpia los torturadores y los delatores, por ejemplo, lo usan de manera muy asidua y de que sería imposible responsabilizarse de muchos de los usos que el concepto ha tenido. Quien siempre tuviese presentes ciertos empleos del concepto de responsabilidad (empleos, por lo demás, totalmente *correctos*) no se atrevería a pronunciar esta palabra sin enrojecer y quizás procuraría eludirla del todo. Habría de saber, sin embargo, que nunca podrá variar del todo su significado y que, en caso de decidirse por prescindir del término, las mismas cuitas le atormentarán con el empleo de otras palabras. Hay una forma superior de la ironía consistente en advertir por un lado que nadie puede comprometerse con todos los usos de un concepto y por otro que el hablar y el pensar consisten precisamente en eso. Cualquier hablante es el heredero de una larga historia con la que no se puede identificar del todo, pero importa advertir que la *relevancia* de los conceptos consiste precisamente en estas faltas de identificación. Ningún concepto relevante permitirá mucha tranquilidad si se recuerda su historia pasada.

La responsabilidad que cabe asumir por el uso del concepto de responsabilidad es semejante a la que permite cualquier otro concepto estimativo relevante. Sabemos que no compartimos con nuestros antecesores una gran cantidad de juicios estimativos acerca de una enorme cantidad de asuntos, pero comprendemos que si tuviéramos que responsabilizarnos de todos esos juicios nos volveríamos locos, y otro tanto ocurriría si nos empeñáramos en una solución final que depurase al concepto de todo lo que nos disgusta. Seguir hablando después de sopesar estos desvaríos implica haber renunciado a ellos. En la historia de todos los conceptos hay episodios felices de semirresponsabilidad, que son los más valiosos de la historia. No todos los actos de semirresponsabilidad son felices ni memorables pero, desde luego, los de responsabilidad plena no constituyen el tipo recto o normal. Quizás los conceptos de llave inglesa, de silla de montar, de máquina de escribir o de reloj de arena puedan usarse de

manera regular con plena responsabilidad y sin entrecomillado alguno, pero están en franca minoría y apenas ninguno de los estimativos se les asemeja en nada. Lo esperable en la estimativa humana no es lo normal sino lo anómalo, y la responsabilidad es, en cualquier caso, un concepto lleno de anomalías.

Si uno pudiera tener presente la historia entera de los conceptos que emplea, no podría usar ninguno medianamente relevante. En realidad, con los juicios sucede algo parecido: si alguien tuviese que asumir responsabilidad por todas las implicaciones de los juicios que pronuncia, seguramente preferiría no emitir ninguno. Uno se responsabiliza de lo que afirma lanzando un velo de ignorancia sobre la mayor parte del *significado* de lo que dice, por lo menos en un sentido muy habitual de la palabra «significado»: el que posee, por ejemplo, cuando alguien replica a las palabras de otro diciendo «pero eso *significa* que usted aprueba tal y cual cosa», donde «significa» puede ser sustituido por «implica». Hay una noción del significado de los juicios según la cual pertenecen a él las implicaciones de lo dicho, como si en el signo mismo estuviese comprendido esto es, de hecho, lo que quiere decir «implicado» todo el uso posterior de esas mismas palabras y de lo que ellas pueden dar *de sí*. Pero a semejante advertencia cabe responder que, si el significado es eso, nadie se responsabilizaría de nada que poseyese significado. Uno sólo da razón de las palabras (y quizá también de las cosas) cuando están adecuadamente depuradas: de pasado si son conceptos y de futuro si son juicios, y esto no puede ser más tautológico: depurar un concepto significa propiamente dejarlo apto para responsabilizarse orgullosamente de él. Pero nos pasamos la vida entera asumiendo responsabilidades por cosas que no sabemos lo que son y convenciéndonos de que sí lo sabemos; nadie se responsabilizaría de lo que dice si no ostentase una monumental ignorancia sobre ello. La pureza es el nombre que se le da a la mezcla cuando se deja de prestar atención a todos sus componentes salvo uno o cuando se adapta el significado de las palabras de manera que solo un componente tenga la categoría de tal. Declararse responsable de algo no solo implica haberse convencido de que uno puede dar de ello una descripción suficientemente autorizada, sino también de que no se está haciendo cargo de ningún elemento que lo pueda llevar a arrepentirse de la responsabilidad en cuestión.

Una buena manera de hacer teoría con los conceptos y los juicios es mostrar casos de los que uno no puede responsabilizarse. La teoría no es una aliada ni una colaboradora de la responsabilidad; es una enemiga insidiosa que nunca deja de dar motivos para que uno se desresponsabilice de aquello que más quiere, y hasta de las cosas más sagradas. No en vano, la teoría suele ser signo de impiedad. Por ser un concepto propiamente moral, y quizá aquel en torno al cual gira el resto de lo moral, se supone que la responsabilidad se halla cuidadosamente depurada y que quien usa este concepto lo usará con pureza, pudiendo por tanto responsabilizarse plenamente de él.Tendríamos que poder dar cuenta de todas nuestras impurezas no solo de las conceptuales porque el dar cuentas es algo depurado de toda adherencia y de todo residuo inconveniente. Pero los esquemas de la Teodicea Pervertida, del Fumador Litigante y del Escándalo Virtuoso aconsejan pensar que uno tampoco puede responsabilizarse del concepto de la responsabilidad. Puede hacer si acaso lo que hace con cualquiera de los otros conceptos, que es buscar la mejor forma de responsabilizarse a medias.

La historia de un concepto no es nunca la larga preparación de su estado de pureza. Hay una manera muy frecuente, pero del todo falsa y a menudo envilecedora, de mirar la historia de una palabra; consiste en fijar un uso adecuado de ella que coincidirá casi siempre con el del presente, aunque se supone que todavía puede ser objeto de depuración y examinar su historia pasada como una heroica serie de intentos para llegar a tan feliz resultado. La historia de un concepto se compondría entonces de valiosas anticipaciones de lo que nosotros hemos llegado a pensar y de aberraciones desatinadas, aunque quizá instructivas. Adviértase que «nosotros» quiere decir aquí «los que usamos bien la palabra» y designa a quienes la usamos con pureza bastante y sin excrecencias ni contagios, o por lo menos a quienes estamos bien encaminados hacia dicho uso. Los conceptos de pez, de planeta y de ciudadano muestran una larga serie de errores en torno a lo que *son* los peces, los planetas y los ciudadanos, errores en los que los contemporáneos no deberíamos cebarnos, sino verlos con simpatía. El pasado de un concepto se dividirá en dos trozos: el de los precedentes más o menos acertados y el de las aberraciones más o menos pintorescas. Pero hay una manera de hacer la historia de los conceptos consistente en mirar el presente desde el pasado y ver el uso actual como un accidente, quizá

pintoresco y seguramente erróneo, de una historia que no tiene finalidad ninguna: ponerse en el punto de vista de aquellos para los cuales lo que uno hace apenas es comprensible y no apropiarse, por tanto, de lo extraño, sino más bien extrañarse de lo propio. Nuestro pasado no podría haberse responsabilizado nunca de nosotros ni nosotros podríamos hacerlo con él. Por lo menos si la palabra «responsabilidad» se toma en su sentido cabal, que es el que se supone que tiene o ha acabado teniendo. No está claro, sin embargo, que ese sentido exista, salvo para quien crea que a pesar de todo ha de existir y que somos responsables de que aún no se haya mostrado con la debida claridad. Cuando hablamos de peces, de planetas y de ciudadanos usamos en realidad *el mismo* concepto que nuestros antepasados más irreconocibles aquellos para los cuales las ballenas eran peces, la luna era un planeta y las mujeres no eran ciudadanos y lo que la historia muestra es eso precisamente: que el concepto es el mismo y que en gran parte es irreconocible. Pero no está en manos de uno hacerlo reconocible ni tampoco dejar de usarlo. Cabe ciertamente tratar de borrar la historia, pero esto es una ilusión pueril, porque el pasado sigue pasando todavía. Cuando nos referimos a antecesores irreconocibles de nuestros conceptos los ponemos inevitablemente entre comillas porque no tienen la pureza de nuestro concepto presente. Lo que ocurre, sin embargo, es que no hay conceptos totalmente presentes: todos ellos tienen una parte que no está a la vista y que a menudo es tan grande como un témpano sumergido. La mayor parte de lo que importa de un concepto son componentes que *ahora mismo* no vemos ni tenemos en cuenta.

En relación con el futuro de los juicios y con lo que ellos significan sería francamente pueril la presunción de quien dijera tenerlo todo bajo control. Conocer el significado es hacer pronósticos, pero los vaticinios sobre el futuro de lo que uno dice no son más seguros que la profecía más arbitraria. Responsabilizarse del propio juicio es como subirse a una torre, lanzar al viento mil trozos de papel y comprometerse a recogerlos todos al cabo de un rato. Un juicio es como una mónada que tiene contenido en sí todo su futuro, pero el futuro de los juicios es tan difícil de predecir como el de las mónadas. Por regla general, las gentes se sienten dueñas del pasado (creen tenerlo dominado, y esa es una de las grandes supersticiones que la civilización inculca), pero con el dominio del futuro no es tan fácil un optimismo así. No obstante, pronunciar responsablemente un juicio implica

el pronóstico y también la apuesta de que uno no tendrá que desdecirse de lo dicho. Es cierto que a veces las palabras traen consigo secuelas inopinadas y que de un juicio pueden seguirse conclusiones que su autor no habría imaginado nunca, conclusiones que *desnaturalizan* lo dicho haciendo que no tenga nada que ver con la intención de quien lo profirió. Pero los juicios solo tienen naturaleza (es decir, pureza; se llama naturaleza de una cosa a lo que ella es en puridad) a partir de esas desnaturalizaciones. Uno no es responsable de lo que sus palabras significan en manos de gentes que nada tienen que ver con uno, porque uno sólo es responsable de lo que está bajo su poder, de una versión depurada del significado de lo que afirma. Sin embargo, al igual que cabe una historia del concepto que busque usos irreconocibles usos *inadoptables* cabe también una prospectiva del juicio que imagine secuelas de éste respecto de las cuales apenas cabría responsabilidad. Mostrarle al oponente consecuencias inaceptables de lo que dice es quizá la operación dialéctica esencial y más antigua, y en realidad todo juicio lleva a consecuencias inaceptables más tarde o más temprano, o por lo menos muy difíciles de admitir o de apropiar por quien emitió el juicio. Lo que la teoría muestra son significados e implicaciones que uno no tenía *presentes* en el momento de hablar, de pensar o de actuar.

Para hacer *teoría* con los conceptos y los juicios estimativos hay que buscar en su historia y en su prospectiva usos anómalos y torcidos, aunque muchas veces la teoría consiste en encontrar sin haber buscado nada. La mejor teoría de la responsabilidad es la que encuentra en la historia y en el futuro de los conceptos y de los juicios cuerpos extraños cuyo reconocimiento pleno sería imposible. La «teoría» de la responsabilidad *muestra* el tipo de responsabilidad que cabe con el concepto que recibe este nombre y con los juicios en que él interviene; es el mismo tipo que cabe con los demás juicios y conceptos, solo que los demás todavía podían apelar a una responsabilidad que estuviera depurada de adherencias. La buena teoría se distingue por aumentar la variedad de grados y modos en que cabe semirresponsabilizarse de los conceptos que se usan y de los juicios que se forman y profieren. No elimina la ambigüedad, sino que la multiplica; es esclarecedora, pero no porque lo iguale todo en claridad, sino porque permite ver con más nitidez las sombras y las penumbras, los niveles y matices y la variedad de tonos. La teoría no reduce unos géneros a otros; produce especies inusitadas, muchas de las cuales tienen un solo individuo.

La idea de teoría ha ido unida casi siempre a los ideales de reducción y de uniformidad: teorizar era, no en vano, convertir lo diverso en uno. Por concebir se ha entendido siempre la captación de lo general; se supone que cuanto más general sea el concepto mejor y más clara será su concepción.

Pero lo anterior es resultado del aprecio compulsivo y desaforado que recibe la pureza. Lo que hace la buena teoría es fragmentar los géneros y a veces pulverizarlos, aunque no es raro que al dividirse lo que estaba junto se produzcan al mismo tiempo junturas imprevistas de géneros antes separados. Hacer teoría con un concepto es desmontarlo, combinar sus piezas de otro modo y olvidarse mientras tanto de cuál era la forma que tenía. Cuando los conceptos sobre los que actúa la teoría son estimativos, el resultado del aumento de relieve es un aumento de ambivalencia. El ideal de muchas doctrinas estimativas y de la mayor parte de las morales es reducir al mínimo la perplejidad y la indefensión de quien tiene que elegir. Desde luego, el mundo del doctrinario moral es un mundo en blanco y negro. Que a cada paso puedan separarse sin disputa el bien y el mal y no quepa confundirlos es el propósito principal de la mayor parte de los autores de doctrinas morales. Se supone que de suyo el bien y el mal están opuestos y separados y que no debe permitirse que se confundan.A evitar esta confusión se lo llama decidir o elegir. Que la doctrina moral se ocupa de decisiones y elecciones es un dogma muy bien asentado, dependiente del supuesto de que debe buscarse la pureza y rehuirse la mezcla. Sin embargo, en la estimativa de los animales humanos la elección y la decisión no son tan importantes como se cree. La mayor parte de lo estimativamente relevante no versa sobre cómo elegir, sino más bien sobre qué hacer con lo que uno no ha elegido y cómo tratar con lo que no puede elegirse. Pero la responsabilidad por los conceptos y el concepto de responsabilidad enseñan que el objeto de la estimativa y de la moral es acertar con la ambigüedad más bien que eliminarla: dar con el grado justo de semirresponsabilidad *y por tanto de ambivalencia* que conviene a cada caso. Quizá haya valores que son del todo deseables y otros totalmente reprensibles, pero es un error creer que esas clases de valores son el modelo para el resto de la estimativa. Al contrario: también lo que uno juzga como absolutamente bueno o malo está muchas veces destinado a volver a aparecer entre comillas. La relevancia de algo es su relieve y por tanto su ambigüedad, y la ambigüedad no es siempre la antesala de una decisión.

La responsabilidad es un concepto sobremanera ambiguo y dotado de relieve. Debería ser la vara de medir los demás conceptos morales, pero ocurre que la vara está torcida y que contiene una notable variedad de escalas métricas. La lección que debe extraerse de la condición ambigua de la responsabilidad es que, cuanta más pureza se crea haber alcanzado, mayor peligro habrá de que las patologías se declaren o se recrudezcan: no busques un concepto de responsa bilidad del que puedas responsabilizarte, porque de estas cosas uno sólo se responsabiliza entre comillas. La Teodicea Pervertida, el Fumador Litigante y el Escándalo Virtuoso, y tantos otros desvaríos de la responsabilidad y de otros conceptos, no son privativos de los malos usuarios; son componentes del concepto, elementos sin los cuales este no existiría y a los que no se puede eliminar solo con quererlo. Los conceptos se componen de aberraciones tanto como de glorias, y sería propio de jugadores de ventaja el quedarse sólo con las segundas.Toda limpieza ensucia, y el fervor purificador puede que sea el menos limpio de todos.

Gran parte del prestigio estimativo de la pureza y de la responsabilidad se debe a la errónea idea de que el concepto de pureza es uno de los más puros que hay y al injustificado supuesto de que uno siempre es responsable del concepto de responsabilidad que emplea. No es fácil admitir que todos los conceptos se forman a base de impurezas y que nadie está en condiciones de responder de todo lo que dice y lo que hace, porque negar esas dos supersticiones casi equivale a atravesar el umbral del inmoralismo. Gran parte de la vida civilizada se funda en que por debajo de todas las adherencias de las cosas se hallará la pureza y en que la dignidad y la libertad van esencialmente unidas a la aptitud para ser responsables. No conviene expresar muchas dudas sobre estos dos dogmas porque, más tarde o más temprano, quien las exprese se rasgará las vestiduras al ver que lo hacen otros. El triunfo social y quizá la supervivencia misma exigen creer en ciertos dogmas morales, o por lo menos hacer como si se creyese. La responsabilidad no se ejerce casi nunca conforme a lo que esos dogmas predican porque es una maraña muy complicada de semirresponsabilidades y entrecomillados, pero desde luego sería inmoral enseñar esto como una doctrina. No solo ofendería al candor de las gentes de bien, sino que quien enseñase tal cosa no tardaría en arrepentirse de haberlo hecho. Como se sabe desde muy antiguo, no es prudente declarar todo lo que se ha llegado a

saber, sobre todo cuando esos saberes son teoría. Y, desde luego, no todo conocimiento de la moral es moralmente aconsejable. Saber demasiado de la moral es algo que ninguna doctrina puede permitirse. La moral y la civilización son intentos formidables, y muchas veces triunfantes, de ocultar la ambivalencia y de hacer creer que no existe. En realidad, todos tenemos intereses muy profundos en que la moral y la civilización no fracasen, y seguramente es inútil combatirlos. Bastaría quizá con advertir que la teoría nada tiene que ver con ellos, pero esta es una de las creencias que conviene olvidar en el momento mismo de adquirirlas. La práctica de la moral, y en particular la de la responsabilidad, no soportan demasiada teoría encima y se tambalean cuando tienen mucha debajo. Nada tiene de extraño que así sea, aunque es costumbre entre personas civilizadas una costumbre de cuya pérdida solo se seguirían desastres no quitarse la venda de los ojos y seguir afirmando en todo momento que nuestros mejores logros morales y nuestros hallazgos intelectuales más gloriosos son partes de una misma empresa o por lo menos tienen que serlo. Que la afirmación misma deba ser tenida a la vez por una muestra de inteligencia y por un signo de virtud constituye una prueba más que elocuente del arraigo de dicha costumbre y del trabajo, tan esforzado como baldío, que costaría deshacerse de ella.

Ensayo 4.º
La responsabilidad como autoengaño

1. Deudas saldadas

Actuar de forma moralmente correcta equivale en la moral moderna a obrar de tal suerte que uno pueda salir siempre triunfante de las demandas de responsabilidad que se le dirijan. La moral es el final feliz de la responsabilidad, aunque con igual justicia cabe decir que constituye su frustración o su fracaso: las acciones, no en vano, resultan ser morales cuando se prueba que toda petición de responsabilidad es innecesaria, superflua o improcedente. Moral y responsabilidad parecen ser dos nombres distintos para un mismo conjunto de hechos, tanto que la propia idea de una responsabilidad *moral* suena muchas veces a pleonasmo. Es fácil, sin embargo, encontrar formas de responsabilidad a las que no se adjetiva como morales. Resulta frecuente, por ejemplo, oír que alguien es moralmente responsable de algo aunque quizá no lo sea legalmente o que cierta persona es un irresponsable desde el punto de vista moral aun cuando haya satisfecho todas sus responsabilidades jurídicas. Determinar qué tipo de responsabilidad sea la propia y privativa de la moral moderna no es tarea fácil. Como casi todo lo que puede decirse, la responsabilidad se dice de muchas maneras, y así no siempre que se piensa en la individual debe atribuírsele lo mismo que a la colectiva, ni lo que se cree de la responsabilidad por acciones pasadas vale del todo (o eso se dice) para la que atañe al futuro, ni tampoco es uno responsable de las acciones propias en el mismo sentido en que puede llegar a serlo por las ajenas ni, en fin, son una sola cosa la responsabilidad política, la histórica, la jurídica en cuyo seno es preciso hacer, desde luego, distingos sobremanera sutiles y las demás insidiosas especies que llenarán la cabeza del lector en cuanto domine el arte de hacer distinciones o se entregue al vicio de multiplicarlas. Poner un poco de orden en el concepto de la responsabilidad es como hacer de jardinero en mitad de un parque abandonado que esté cubierto de hojarasca, solo que aquí la hojarasca llega hasta el cuello y el parque no está abandonado. Cuando un concepto importante se usa de manera tan variopinta (y quizá tan confusa), lo primero que viene a la cabeza es tratar de dar un catálogo exhaustivo de los usos que de hecho tiene; quizá algunos de ellos resulten espurios o necesiten corrección, mientras que en otros se descubrirán rasgos interesantes o acaso condiciones que sería bueno

tuvieran los demás. Quien está en tesituras como esta tiende a creer que la variedad de usos es un mal o una patología, pero no siempre hay razones que justifiquen el escándalo ante el desorden ni mucho menos la aversión a la variedad. A cada concepto le corresponde su propio grado de desbarajuste y a ninguno es saludable pedirle más orden del debido.

En este ensayo se tratará de dar una definición de la responsabilidad moral pero, como se verá, la tarea está condenada al fracaso, y no porque la definición sea imposible, sino más bien por lo contrario: es tan posible que, de hecho, son oportunas y obligadas no una sino dos definiciones, las cuales sufren, sin embargo, la aciaga condena de resultar incompatibles entre sí. Se propondrá en primer término la que creo es más habitual y fácil de admitir y se dará después algún argumento en contra de ella, proporcionado por el análisis de la indignación, una de las pasiones más destacables de entre las que se suscitan en relación con la responsabilidad.A continuación se pasará al segundo esquema (muy antiguo, según habrá ocasión de ver) y se concluirá que ni él ni el anterior pueden abandonarse con facilidad aunque estén reñidos entre sí. Conviene avisar de que la conclusión es pesimista y de que no prestará mucho servicio a quien vaya buscando una noción de responsabilidad manejable y útil para la vida y la práctica. Al contrario: el concepto de responsabilidad no solo está empantanado, sino que arrastra hacia su mismo fango a cualquier noción con la que se relaciona, incluidas, según se verá, algunas tan prestigiosas como ella, o quizá más venerables aún.

Comenzaremos, como digo, por el esquema más sencillo de la responsabilidad. Se distingue por tres rasgos, de los cuales los dos primeros parecen muy claros: se dice de alguien que es moralmente responsable de algo cuando se le exige en primer lugar que responda de cierta acción u omisión con razones o con excusas y, en segundo, que repare cierto daño que ha causado con esa acción u omisión. Es propio de la responsabilidad moral el apuntar al fuero interno de los individuos, al cual se obliga, por así decir, a que se exteriorice por medio de razones o excusas. Ser moralmente responsable de algo es derivar de esas expresiones de la interioridad propia ciertas obligaciones o exigencias que habrán de ser asumidas con pleno convencimiento íntimo y prescindiendo de la coacción jurídica o social a que uno pueda estar expuesto. El tercer rasgo del esquema, por su parte,

consiste en que, cuando el interpelado ha respondido y ha efectuado la reparación, ya no es pertinente pedirle más responsabilidades. La primera de las dos obligaciones a que está sometida la persona moralmente responsable es solo moral y no jurídica, mientras la segunda y la tercera son de ordinario lo uno y lo otro al mismo tiempo. Sin embargo, debe insistirse en que quien se somete a la responsabilidad moral no debe obrar movido por el cumplimiento de la ley jurídica, sino de su sola ley interior: de una ley según la cual a cierta falta de razones y de excusas tiene que corresponderle cierto resarcimiento, una norma que seguiría teniendo vigencia aunque el derecho mandase o permitiese lo contrario. [166] La responsabilidad moral se solicita o exige por acciones u omisiones más o menos amplias (pudiendo, claro está, no ser satisfecha), pero además se atribuye a determinados individuos como una expectativa virtuosa de conducta (es lo que se hace cuando se dice de alguien que es «una persona responsable») y también se supone en todos los agentes humanos como principio general de actuación (así puede decirse que la acción humana se distingue por estar constitutivamente sujeta a responsabilidad). La virtud de la responsabilidad es la disposición de alguien a satisfacer adecuadamente ciertas peticiones que se le dirijan. Uno puede tener esta virtud o no tenerla; todos conocemos a gente responsable y a personas que no lo son en absoluto, pero la responsabilidad como principio general de actuación lleva a postular que todo agente humano sea virtuoso o no es un ser responsable, o sea, alguien que debe prestarse a los procesos de responsabilidad que se le abran.Aunque es esencial a la responsabilidad moral su condición de virtud y de principio general, me ceñiré en adelante a la que puede pedirse por acciones u omisiones particulares.

El primero de los rasgos mencionados puede encontrarse en la propia palabra que nos ocupa. Uno es moralmente responsable cuando *responde* o, si se quiere, cuando no se niega a responder. Para saber qué es la responsabilidad moral se gana mucho averiguando lo que sea su contrario. Al irresponsable se le puede reconvenir, como a todo el mundo, con expresiones por el estilo de «¿por qué has hecho eso?», o «¿no ve usted que lo que hace va a perjudicar a mucha gente?», o «¿te parece que esto es para sentirse muy orgulloso?», o «¿vas a consentirle a Idolontano que haga lo que se propone?», o quizá «dígame qué piensa hacer para poner fin al latrocinio de que venimos hablando», y es característico del irresponsable

no contestar, responder de manera impertinente o impugnar la conversación. Uno actúa de forma moralmente responsable, por el contrario, cuando se aviene a responder y lo hace en términos que quien lo interpela puede tomar como pertenecientes al *tipo* de las respuestas válidas. Para que se suscite la responsabilidad moral y para que pueda satisfacerse es necesario además que quien haya de obrar como dador de respuestas pueda oficiar también como hacedor de preguntas; si no se sabe tratar con la responsabilidad ajena, apenas podrá saberse nada de la propia. Pero este es solo el primer componente. Los otros dos dependen en cierto modo de él, ya que pueden tomarse como una especie de aclaración de las implicaciones de lo que sea el responder. [167]

El segundo componente de la responsabilidad moral manda no ceñirse al mero dar respuesta. En su forma más sencilla, exige reparar el daño infligido cuando lo hay, aunque tal cosa, por supuesto, no siempre es posible y muchas veces ha de sustituirse por alguna reparación parcial o simbólica. Qué haya de darse como retribución es cosa que decide la comunidad moral a que pertenecen la persona responsable y el demandante, o ciertas reglas más o menos tácitas o quizá la víctima o persona perjudicada. [168] La frecuencia con que se emplea el curioso término de «reparación moral» es un indicio de que para haber responsabilidad propiamente moral tiene que darse una forma peculiar de retribución, y no cualquiera de ellas. Esta reparación no corresponde al modelo conmutativo de la ley del talión (que constituye el ejemplo de retribución más brutal y rudimentario), sino a una racionalización suya muy sofisticada. Debe notarse que la competencia para decidir cuál es en cada caso la justa reparación moral corresponde a la víctima o parte moralmente demandante, mientras que la comunidad moral el inmenso consorcio de los adictos a la moral deuterofisita [169] se reserva el papel de corrector de los abusos que puedan darse. Uno es moralmente responsable si se siente vinculado por la petición de reparación y si está convencido de que la comunidad la respaldará. Ha de destacarse que en caso de incumplir la obligación podrían desencadenarse fácilmente algunas pasiones, como la vergüenza o el remordimiento, o, si se prefiere, cabe decir que las personas socializadas en culturas en las que existe la responsabilidad moral así entendida tenderán a llamar «vergüenza» o «remordimiento» a lo que experimentan cuando

recuerdan haber incumplido sus obligaciones reparatorias o cuando alguien se lo afea.

El tercer componente de este esquema guarda una relación tan estrecha con el segundo que no podría haberse dado sin él. Afirma que la responsabilidad moral se cancela o liquida una vez llevada a cabo la reparación, y, lo que es más, supone que el principal propósito de aquel a quien se pide cuentas de su obrar es precisamente la cancelación de la responsabilidad. Quien ha efectuado una reparación moral deja de identificarse en gran medida con el agente que era cuando llevó a cabo la acción que motivó la petición de responsabilidad; para él, ese agente ya no pertenece a su identidad: es un yo pasado o pretérito suyo y sería abusivo pedirle más cuentas. [170] La responsabilidad moral está construida de tal suerte que, una vez efectuada la debida reparación, ya no resulta *moralmente* pertinente la petición de nuevas responsabilidades, como no sea que el reparador, de manera espontánea y graciable, quiera aportar indemnizaciones no pedidas. La responsabilidad moral es un delicado negocio en el que quien la pide no puede actuar como un codicioso buscador de venganza porque entonces ya no estaría legitimado a los ojos de la comunidad y de su demandado.Todo peticionario de responsabilidad tiene la tentación de aumentar al máximo la reparación solicitada y de alegar que esta no se ha satisfecho suficientemente todavía, al igual que todo interpelado propende de manera instintiva a cumplir sólo el mínimo compatible con su prestigio moral. Pero uno y otro saben que el juego al que están jugando tiene reglas públicamente establecidas y que saldrían perdiendo si aspirasen a más de lo que es lícito aspirar. El resultado más verosímil será que la parte demandante tienda a interpretar la cancelación de la responsabilidad como un acto de perdón o indulgencia («podía haber pedido más responsabilidades, pero no quise»), mientras que el resarcidor juzgará por regla general que su pago fue excesivo. Esa convicción atenuará muchas veces el sentimiento de culpa que suele ir unido a la reparación de un daño: uno sería estúpido si siguiera con remordimientos después de haber pagado *de sobra*. [171] En el momento en que coinciden el perdón o indulgencia por parte del peticionario y el sentimiento de liberación de culpa por suficiencia de pago por parte del interpelado, puede declararse que se ha logrado un equilibrio feliz en el que la responsabilidad ya puede cancelarse.

La responsabilidad moral deuterofisita es, entonces, un arte de saldar deudas un arte en gran medida rutinario y maquinal, pero que exige también delicada conciencia y atenta percepción y un sistema de deudas saldadas y por saldar. Las versiones más radicales de la moral deuterofisita niegan la posibilidad de adquirir certeza sobre el cumplimiento cabal del deber, pero exigen responder escrupulosamente de los incumplimientos mediante un riguroso sistema de retribuciones. En la idea misma de una retribución, reparación o compensación está comprendido el poder determinar de manera inequívoca cuándo se ha satisfecho el pago de la deuda, qué es exactamente lo que se ha de dar para saldarla y cuándo queda esta cancelada. La máquina de la responsabilidad no puede detenerse, pero porque siempre encuentra nuevos objetos, no porque haya de volver sobre todos los anteriores.

En la mayoría de sus usos, las ideas sobre la actuación responsable se refieren sobre todo a acciones relacionadas con el pedir cuentas y el darlas, y así la mayor parte de lo que suele creerse sobre la responsabilidad es deudora del ideal de un balance que ha de estar en orden, aunque a veces tenga desajustes. Alguien es responsable de algo cuando, tras imputársele un desarreglo en sus cuentas, debe enmendarlo y puede sufrir cierto quebranto por no hacerlo (o por no estar en condiciones de hacerlo). Sin un régimen contable de este tipo, más riguroso o más laxo, las sociedades humanas serían pavorosamente vulnerables y resultaría imposible cualquier hábito civilizado. Lo más seguro, pues, es que la responsabilidad sea un asunto de supervivencia, pero las relaciones de la supervivencia con la filosofía han sido desde antiguo materia muy confusa. Quizá sea preciso creer determinadas cosas para no perecer o para desempeñarse con éxito en la vida, pero no está escrito que el triunfar o el sobrevivir sean valores supremos. Si la filosofía consistiese en dar razones para justificar creencias que uno habría de tener en cualquier caso con filosofía o sin ella, sería una tarea mucho más sencilla y bastante menos ingrata, aunque quizá no hubiera demasiadas razones para dedicarse con pasión a una actividad así.

Pero la cuestión es mucho más enrevesada que lo visto hasta ahora. El examen de algunas pasiones humanas en las que la responsabilidad desempeña un papel poderoso no siempre milita en favor de la idea que acaba de exponerse. En particular, los casos de la indignación y de la ira son

del mayor provecho, porque el distinguir con claridad entre una pasión y otra lleva a desconfiar muy severamente del tercer requisito que figura en el esquema visto y a la larga también del segundo.

2. Digresión sobre la indignación y la ira

Que la indignación es una pasión fronteriza y propensa al mestizaje no puede sorprender a nadie, y menos que a nadie al lector de Aristóteles. En las primeras páginas del libro II de la *Retórica* quizá lo mejor que se ha escrito nunca sobre las pasiones humanas [172] aparecen dos términos correspondientes en parte al contenido de ese sentimiento, aunque ninguno de los dos satisfará del todo (¿por qué tendría que hacerlo?) a quien crea que un clásico vale lo que valen sus anticipaciones de nuestro propio tiempo. Desde luego, con la palabra «indignación» se suele traducir lo que Aristóteles entendía por *nemesân* o *némesis*, y la traducción sería impecable si no fuera porque también vale en parte para el otro término: para la *orgé* que suele hacerse equivaler (y no sin razón, aunque ni mucho menos con toda la necesaria) a nuestra cólera o ira. [173] Llamaba Aristóteles *nemesân* a la afección complementaria del *éleos* o compasión: mientras que la compasión es «cierto pesar por un mal destructivo o doloroso que se le ha infligido a quien no merece toparse con él», [174] *nemesân* se llama al «apesadumbrarse por los éxitos inmerecidos de otro». [175] Pero pocas dudas pueden caber de que el término «indignación» se usa en castellano contemporáneo con un significado mucho más amplio que el que Aristóteles atribuyó a la *némesis*. Es tentador resolver que en nuestra «indignación» se confunden la *némesis* y la *orgé* aristotélicas, pero sería imprudente ceder a la tentación demasiado deprisa, porque numerosos ejemplos de *orgé* merecen ser traducidos por «ira» y no por «indignación». En realidad nuestro concepto habitual de la indignación se aplica a muchos casos que caen dentro de la *orgé* aristotélica, mientras que la palabra «ira» conviene a algunos otros y a episodios a los que el esquema de Aristóteles no atiende. De cualquier modo, distinguir la indignación de la ira es un buen procedimiento para esclarecer la primera.

Aristóteles describió la *orgé* como el «deseo apesadumbrado de vengarse del desprecio que se le infligió a uno o a los suyos cuando dicho desprecio no fue procedente». [176] Lo primero que llama la atención del lector (sobre todo la de quien, a sabiendas o no, haya sacado su noción de la ira de un

cuño estoico y cristiano) es que, según Aristóteles, la *orgé* tiene que describirse echando mano de razones o, mejor dicho, acreditando la falta de ellas en la acción que la motiva. Cualquier desprecio no es motivador de la *orgé*, sino tan solo los que no son procedentes o pertinentes, es decir, aquellos en los que no cabe encontrar razones que los justifiquen. No es, por tanto, la *orgé* el portillo por donde entra la locura, ni tampoco las «tinieblas de la razón, morbo del alma y el peor de todos los demonios», como quiso san Basilio, ni la «tempestad cruel del ánimo» tan temida por Lactancio. [177] El loco no padece una genuina *orgé* porque no sabe distinguir el desprecio pertinente del que no lo es. Podría suceder que alguien tuviera afán de venganza contra otro que le hubiera despreciado con razón (o que lo hubiera hecho con uno de los suyos), y entonces parece, a tenor de la *Retórica*, que no se daría propiamente un caso de *orgé*, aunque quizá sí algo semejante. Para decir que alguien padece *orgé* o para llegar a padecerla en puridad, habría que decidir antes si quien llevó a cabo el acto de desprecio sufrido se apoyaba o no en buenas razones; solo en caso de que estas no comparezcan podrá darse la *orgé*. De lo anterior se siguen dos consecuencias: la primera afecta a la intervención de la razón o las razones en la atribución de la ira (ya sea a otros o a uno mismo) y la segunda al desencadenamiento y a la desaparición de dicha pasión. Si hay que tomarse en serio lo que dice Aristóteles, se dejará de llamar *orgé* a la pasión experimentada en cuanto se descubra que los motivos que impulsaron el desprecio fueron al fin y al cabo buenas razones y, si además uno es virtuoso, dejará de experimentar entonces la pasión correspondiente o pasará a sufrirla en menor grado.

Lo anterior puede parecer una concepción exageradamente racionalizante de la *orgé*, y sin duda lo es. Pero Aristóteles añade otros matices, algunos de ellos en sentido opuesto. Por lo menos en un lugar de la *Ética Nicomáquea*, la *orgé* es considerada sin más como maldad (*mokhthería*), [178] aunque este pronunciamiento se debe a una vacilación terminológica: lo que sí constituye, sin lugar a dudas, vicio es la *orgilótes* o iracundia, es decir, el hábito de excederse en la ira. [179] En efecto, el encolerizarse no es de por sí objeto de elogio ni de censura (como no lo es el tener miedo o el experimentar sin más *haplôs* cualquier otra pasión). Lo será tan solo el encolerizarse de cierta manera (*pôs*) [180] y, al igual que es un necio (*elíthios*) quien no muestra ira ninguna en las circunstancias en

que esta resulta obligada, [181] el irascible, por su parte, se encolerizará a propósito de más cosas y personas de las debidas y en más ocasiones, con más intensidad y por más tiempo. [182] La virtud opuesta es la *praótes* o apacibilidad, aunque Aristóteles titubea en el nombre: el exceso, el defecto y el término medio de la ira son, dice, «casi anónimos». [183] Sorprende que la virtud correspondiente a la pasión de la ira reciba en la *Ética Nicomáquea* el nombre de *praótes*, pues este mismo término se emplea en la *Retórica* (junto con el de *praúnsis*) para designar no a una virtud sino a otra pasión, precisamente a la que es contraria a la ira y constituye su «rebajamiento y retirada» (*katástasis kaì erémesis*). [184] Una es la virtud de la apacibilidad y la otra la pasión de la calma, [185] aunque no cabe ninguna duda de que las ideas de Aristóteles sobre la coherencia terminológica y la distribución de nombres entre pasiones y virtudes eran menos rigurosas que las nuestras. [186] Lo que interesa advertir sobre todo es que las pasiones de la *orgé* y la *praótes* no están definidas en la *Retórica* de modo meramente descriptivo, sino conforme a lo que constituye su uso adecuado o virtuoso. Para Aristóteles sería inconcebible describir una pasión en bruto, de manera neutra y con independencia de su adecuada experimentación, y *después* determinar cuál es el modo en que se experimenta adecuadamente. Si se trata de decir qué es la *orgé*, lo pertinente es mostrar qué rasgos tiene esa pasión cuando procede de manera correcta, de manera que sus vicios, abusos o defectos se sigan fácilmente de la definición proporcionada. [187]

Para hacer justicia a las tesis de Aristóteles conviene prestar atención a la principal alternativa que se les opuso en la antigüedad.Tal fue, sin duda, la doctrina estoica, que en lo que aquí interesa está bien representada por los tres libros *Sobre la ira* de Séneca. [188] Según Aristóteles, la *orgé* no podía entenderse cabalmente sin razones que la respaldasen, pero tal cosa no está nada clara a juicio del cordobés.Aunque ambos convienen en que el mencionado sentimiento implica siempre un afán de venganza o restitución, Séneca cree que en esta empresa la ira se pone a sí misma la zancadilla: el suyo es un rencor «que se clava su propia flecha, ávido de una venganza que arrastrará consigo al vengador» y se asemeja «a las ruinas cuando se destrozan encima de aquello a lo que han aplastado». [189] La ira no logra lo que se propone de suerte que, además de mala en sí misma, es torpe como instrumento porque está «cerrada a la razón y a sus consejos» y «agitada

por causas vanas». [190] Pasión «tétrica y rabiosa», coincide con el *furor breuis* de que habló Horacio: [191] equivale, o eso parece, a una manifestación repentina y transitoria de la locura. Pero lo que más importa de la doctrina estoica sobre la ira y las demás pasiones no es que estas se hallen próximas a la insania, sino que a menudo andan entremezcladas con la razón de manera fraudulenta. Porque la ira senequista no se reduce, y aquí radica su principal interés, a un eclipse más o menos breve de la facultad de razonar; si es despreciable no es porque la razón le falte del todo, sino porque está presente en ella de manera espuria.Aunque la ira carezca, en efecto, de toda justificación genuina, se empeña en inventar alguna a toda costa y, en lugar de esforzarse en que su juicio sea certero, «quiere que parezca recto lo que ella ha juzgado», cualquiera que esto sea: «O quam sollers est iracundia ad fingendas causas furoris!» [192] La explicación de semejante circunstancia radica en el modo de desencadenarse las pasiones, que, según Séneca «empiezan, crecen y se desbordan» conforme a una sucesión de tres pasos:

> el primer movimiento no es voluntario, como si se tratase de una preparación de dicho afecto y una especie de amenaza suya; el que viene después, por su parte, procede con una voluntad que no es contumaz, como si el vengarme cuando me dañan o el infligir castigo a alguien cuando ha cometido un crimen fueran actos apropiados; el tercer movimiento, en fin, se escapa ya de todo poder: no es que quiera vengarse porque eso sea lo apropiado, sino que en cualquier caso lo haría, porque ha doblegado a la razón. [193]

En rigor, la ira no es una pasión razonable y el encolerizado lo sabe mejor que nadie, pero esto no significa que vaya a hacer ascos a la coartada de la razón. La ira es el resultado de un proceso en el que la facultad racional ha perdido todo control; una vez que esta pasión se desboca, la razón es incapaz de frenarla, aunque presuma de llevar las riendas. [194] La manera en que Séneca explica el desencadenamiento de las pasiones concede sin duda a la razón un papel más destacado que el que le correspondería si las pasiones fuesen algo puramente enloquecido, sordo o ciego. Este hecho es un ejemplo de «dependencia de la senda», en el sentido que suelen dar a esta expresión paleontólogos y economistas, es decir, lo que ocurre cuando un fenómeno totalmente azaroso, impredecible y casi inverosímil inaugura una cadena causal determinista en la que ya no cabe vuelta atrás. [195] Ha de notarse que, según Séneca, el segundo paso, aun siendo a su manera «racional», conduce de manera inexorable al tercero.

Séneca fue muy sensible a los fenómenos que se sabe cómo empiezan pero no cómo terminan; «el sabio», dice, «nunca depondrá su ira una vez que haya empezado a tenerla» y en verdad nunca le faltarán razones: «todo está», si bien se mira,

> lleno de crímenes y vicios, cometidos más deprisa de lo que pueda subsanar cualquier coerción, como si tomasen parte en un ingente certamen de maldad. El afán pecaminoso es mayor cada día que pasa y menor la vergüenza. Desterrado como lo ha sido el respeto de lo que es mejor y más justo que uno, el capricho se precipita a donde le parece y los crímenes ya no son cosa furtiva; se producen a la vista de todo el mundo y la maldad se presenta en público, y tanto progresa en el corazón de todos que la inocencia ya no es que sea una rareza, sino que no existe. [196]

La hipocresía es un tributo que el vicio paga a la virtud, pero no es el único; el uso torticero de la razón en que incurre el colérico cae de lleno en la misma categoría. [197] Para Aristóteles, la *orgé* exige buenas razones en el enrevesado sentido de que obliga a que las razones del ofensor sean malas y uno lleve razón en que lo son, mientras que para el estoico la razón es hechura fraudulenta de la propia ira. [198] Aristóteles y Séneca coinciden en que la ira no es una pasión ciega a las razones (ninguna lo es, en puridad, para ninguno de los dos); el objeto de la disputa es más bien la buena factura de dichas razones.

No sería fácil ni tendría mucho interés buscar una conciliación entre Aristóteles y Séneca a propósito de lo que uno llama *orgé* y el otro *ira*. Es probable que el lector de ambos tenga la impresión de que los dos aciertan a su manera, pero conviene no hacer mucho caso de este tipo de impresiones, frecuentes con los grandes autores del pasado y del presente y aun con los que son mucho más pequeños porque, si se pasa demasiado tiempo dando vueltas a juicios como este, al final se concluirá probablemente que todo el mundo tiene su parte de razón, lo cual es un resultado tan honorable como cualquier otro aunque quizá no de los más afortunados. Poca duda puede caber de que, con su descripción de la *ira*, Séneca trataba de describir de otro modo *lo mismo* que había ocupado a Aristóteles en su examen de la *orgé*. Pero no todo lector está atado a ese supuesto, y alguno podrá, por ejemplo, catalogar las pasiones humanas de tal manera que aquello de lo que habla Aristóteles sea *una* pasión y *otra* aquello a lo que se refiere Séneca (cuántas pasiones haya y cómo se identifiquen y describan no es cosa que esté dada unívocamente en la naturaleza; las respuestas a estas preguntas se hallan subdeterminadas por el conocimiento empírico que se

tiene y seguramente por cualquiera que pueda alcanzarse). Mucha gente que no ha leído nunca a Aristóteles está en condiciones de identificar entre sus pasiones una semejante a lo que él llamaba *orgé* y, aun sin saber nada de lo que escribió Séneca, todos podríamos atribuirnos a menudo algo muy parecido a lo que él llamaba *ira*. Pero nadie se refiere a las pasiones propias o ajenas a partir de una tabla clasificatoria o de una doctrina sistemática. A veces las distinciones entre unas pasiones y otras tienen todo el rigor que exigen los antónimos (como cuando se oponen el amor y el odio o el orgullo y la vergüenza), aunque con frecuencia resultan borrosísimas. Los nombres de las pasiones son inciertos por naturaleza y están sometidos a disputas a veces violentas. La mayor parte de las pasiones se desencadenan de hecho por medio de palabras (por eso la retórica es el arte más adecuada para ocuparse de las pasiones) y son las palabras lo que las altera, apacigua y pervierte. Nada tiene de extraño que quien experimenta una pasión esté preocupado por el nombre de lo que le pasa ni que se desaten conflictos en torno a ello. Si de alguien se dice, por ejemplo, que está avergonzado o atemorizado y la persona referida no cree padecer dichos sentimientos, es probable que la imputación surta efectos que de otra manera no habrían podido darse. Uno puede llegar a sentir vergüenza o temor porque los demás le atribuyen la pasión correspondiente y también encolerizarse o indignarse a causa de lo que se juzga un desprecio o una ofensa: los nombres de las pasiones pueden mover pasiones y todo el mundo quisiera tener autoridad para decir la última palabra sobre ello.

Quizá no quepa distinguir nunca definitivamente entre la indignación y la ira porque cualquier deslinde conceptual estará amenazado siempre por airadas e indignadas disputas. En un mundo en el que la indignación goza de más prestigio que la ira es muy natural que, en caso de entredicho, todos prefiramos que se nos tenga por indignados antes que por encolerizados, e incluso que nos encolericemos o indignemos por la denominación inapropiada que se da a nuestras pasiones: si estas carecieran de nombre conocido no serían lo que son, aunque en seguida habría que intentar ponérselo de manera casi siempre desapacible y a menudo cruenta.

Lo que en castellano contemporáneo recibe el nombre de «indignación» se atiene bien, como ya se ha dicho, a la suma de la *némesis* y de muchos casos de la *orgé*, tal como las expone Aristóteles, mientras que lo que

llamamos «ira» corresponde, por su parte, a la *ira* de Séneca, a algunos casos de *orgé* aristotélica virtuosamente experimentada, a la totalidad de los casos de *orgé* excesiva o viciosa y seguramente también a algo que Séneca distingue de la *ira* y llama ferocidad o fiereza (*feritas*): la pasión que experimenta el que hace daño a otro de forma gratuita y sin ofensa que pudiera servir de coartada. [199] Daré a continuación algunos rasgos de lo que creo se entiende por indignación, y que permiten, si no estoy equivocado, deslindarla de la ira. [200]

3. Las razones del indignado

Cuando alguien se indigna, la indignación ha de estar causada en principio por un acontecimiento o un estado de cosas producido *por alguien*; tiene que poder referirse a una acción o conjunto de acciones y suponer la intervención de agentes personales. Los estados de cosas irreductibles a toda actuación humana no pueden ser objetos de indignación: uno no se indigna de la lluvia ni de la canícula ni de la picadura de una avispa, salvo que haya agentes humanos a los que responsabilizar, aunque sea por los pelos y forzando los hechos. [201] Sin embargo, lo anterior no es siempre tan sencillo. Puedo indignarme, por ejemplo, de que Delfín Montano, que es un erudito concienzudo y brillante, tenga que ganarse la vida tratando de vender por las casas el *Prontuario Garrigós de la Autoestima* y la *Guía Garrigós de las Nuevas Tecnologías en la Escuela, el Hogar y el Ocio*, y puedo hacerlo aun sin tener a quién atribuir la autoría de esa circunstancia. Semejante indignación es tan solo incoativa y titubeante, porque, si además sé que Mamés Loredano ha prescindido de los servicios de Delfín para colocar en la facultad a alguien muy zote que además es yerno suyo, entonces de lo que me indignaré es de que Mamés haya despedido a Montano (o de que Montano haya sido despedido por Mamés) o, si se prefiere, de que Delfín tenga que vender literatura barata a domicilio *porque* lo ha despedido el doctor Loredano con el pretexto de que su yerno ha pasado una temporada en Princeton y tal circunstancia le confiere méritos especialísimos que deben premiarse. Cuando se tiene un conocimiento confuso, o no se tiene ninguno, de la causalidad humana que ha llevado a un estado de cosas indignante, la indignación es menesterosa y precaria, y en esto se distingue de la ira y la compasión. Puedo encolerizarme por la triste suerte de Delfín y también compadecerlo sin saber cuál ha sido la causa de sus desgracias académicas y ni a la ira ni a la compasión les faltará propiamente nada para poder recibir adecuadamente el nombre que reciben, pero con la indignación no sucede lo mismo. No podré decir en puridad que esté indignado ni me atribuirá nadie dicha pasión hasta que no tenga conocimiento bastante de lo que le ha pasado a Montano; mientras tanto, estaré en estado de indignación incoativa, sin saber a ciencia cierta si tengo razones para indignarme *del todo*. Los conatos de indignación lo llevan a

uno a emprender pesquisas; a averiguar, por lo pronto, cuál es la causa de aquello de lo que uno está a punto de indignarse y cuál el causante. Una diferencia destacable entre lo que cabe llamar indignación y lo que merece más bien el nombre de ira es, entonces, que la segunda puede darse sin identificación de autor y la primera no. En caso de que todo lo anterior sea correcto, se desprende de ello una conclusión inexorable, si bien incierta: la pasión de la indignación implica atribución de responsabilidad, aunque quizá no aquella en la que se piensa de ordinario.

Alguien podría replicar que no siempre es obligado identificar un causante para que se desencadene la indignación.A menudo uno se indigna de algo y no solo incoativa o conativamente sin poder determinar con precisión cuál es el autor del estado de cosas por el que se ha indignado. Si yo no conozco mucho a Delfín y su suerte no me afecta gran cosa, acaso pueda experimentar, no obstante, cierto tipo de indignación en la que importará poco la referencia singular a esa persona. Diré quizá que me indigna lo asendereada y poco justa que es la vida de los profesores jóvenes, y para esto me bastará con tener ciertas ideas sobre las causas que producen el *tipo* de estados de cosas que me causan indignación. Esta forma tan elaborada de pasión solo puedo experimentarla, sin embargo, de una manera que podría llamarse analógica y requiere que alguna vez me haya indignado de la manera habitual quizá no a propósito de Delfín Montano, pero sí, pongamos, de Nuño Ponzano y haya sido capaz de identificar causas y causantes singulares; después podré, por analogía con esos casos de indignación, proyectarla a otros donde la causalidad no esté tan bien determinada y también al tipo general de todos estos casos. Pero conviene advertir que nada de lo anterior le sucede a la ira. No solo es posible encolerizarse sin atribuir autoría a la acción causante de esta pasión, sino también por episodios o estados de cosas que no son acciones. No es raro, en efecto, que alguien se encolerice por circunstancias que escapan a toda autoría humana; a estos casos les viene como anillo al dedo la melancólica tesis de Séneca sobre los usos espurios de la razón a manos de la ira: cuando alguien está lleno de cólera por algo que no tiene autor es bastante fácil que busque alguno y transfigure en acción aquello que no lo es en absoluto.

Aunque seguramente ninguna pasión humana es indiferente a las razones, la indignación resulta sensible a ellas de manera muy señalada. Pertenece, desde luego, a las pasiones inquisitivas y reflexionantes (como la nostalgia o los celos) más que a las autoabastecidas y seguras de sí (como el pánico o la propia ira). Un rasgo muy notable de la indignación son sus tendencias proselitistas, a menudo difíciles de refrenar. Distintamente a la ira, la indignación busca ser compartida y, así, cuando estoy encolerizado, lo más habitual será que me traiga sin cuidado si usted lo está también, pero sin duda no ocurrirá lo mismo cuando esté indignado. Quien se indigna tiende a hacer propaganda de su indignación y el mejor medio para ello es aportar las razones de la pasión que lo aflige. Está persuadido de que dichas razones son inmejorables y esto significa que son *suyas* de manera puramente accidental. De igual modo podrían ser de cualquier otro, cosa muy distinta de la que le acontece al airado, que bastante tiene con la propia ira para tener que dar razón de ella.Tampoco se quedará satisfecho el poseído por la indignación si su interlocutor le da la razón pero lo hace de manera fría y desapasionada; cuando estoy indignado por algo y expongo a alguien las razones que creo tener, no solo espero que las comparta, sino también que de ellas se siga en quien me oye un estado de ánimo semejante al mío. Si las razones que doy no desencadenan el sentimiento que juzgo proporcionado a ellas, tiendo a creer que no se las ha apreciado debidamente o que no han sido tomadas tan en serio como merecen. Por el contrario, el hallar refrendo de la indignación propia en forma de indignación ajena produce normalmente un íntimo placer, reafirma a uno en sus convicciones más arraigadas y lo aleja de la maldición que sufren el incomprendido y el apestado. En realidad, la indignación como tal y por sí sola, sin necesidad de que sea compartida, no es extraña a cierta especie de autosatisfacción y aun de orgullo, un placer, por cierto, distinto de la expectación de venganza que según Aristóteles proporciona la ira. Es verdad que el indignado preferiría no estarlo y que, de hecho, estima muy desfavorablemente la causa de su indignación, pero, dadas las circunstancias desencadenantes del estado en que se halla (que no son, desde luego, obra suya), prefiere pertenecer a la clase de las personas que se indignan antes que a los indiferentes. La indignación es ambivalente en cuanto al agrado y el desagrado; su componente de disgusto se deja cohonestar con el humano placer de no ser insensible a las buenas razones y

con el propósito, sin duda demasiado humano, de estar siempre en posesión de la verdad.

Al igual que ocurre con otras pasiones (como el miedo, los celos o la envidia), la indignación está dotada de inercia y se resiste a desaparecer de manera súbita, mientras que la ira se extingue rápidamente una vez que ha empezado a aplacarse. La busca insatisfecha de refrendo de la indignación propia conduce de ordinario a un aumento de la vehemencia de esta pasión, sobre todo cuando el interlocutor hace oídos sordos a las razones aportadas.Tal cosa no significa, sin embargo, que uno no pueda cancelar su indignación por medio de razones. Otros o uno mismo pueden aportar argumentos contra la pertinencia de estar indignado y entonces predominará seguramente en un primer momento la inercia de la pasión, aunque la calma no tardará en imponerse. Quien está encolerizado podría decir al mismo tiempo y sin contradicción que lo está y que no tiene razones para estarlo, [202] pero semejante inconsistencia no puede permitírsela quien se indigna; reconocer que uno no tiene razones para la indignación equivale a no estar indignado o a predecir que va a dejar de estarlo pronto.

El indignado atribuye siempre a alguien la responsabilidad de la acción por la que se indigna o va buscando un responsable si no lo ha encontrado aún, pero otra diferencia digna de nota entre la indignación y la ira radica en que para la primera la busca del responsable no es compulsiva, mientras que para la segunda sí que lo es. El fracaso en la atribución de autoría muy bien puede llevar a que la indignación comience a extinguirse, cosa que a la ira no le sucederá nunca porque el encolerizado tiene disponibles dos opciones que al indignado le están vedadas: convertir fraudulentamente el episodio en una acción con autor conocido (en esto consiste la sempiterna figura del llamado chivo expiatorio) y renunciar a dar razones de sí misma (además de la ira hipócrita que rinde tributo a la virtud sacándose razones de la manga, está la cínica que no cree que la virtud sea merecedora de semejante tributo ni de ninguno).

Pero de entre los lazos que unen a la indignación con la responsabilidad hay uno más que merece señalarse ahora.Algunos fenómenos de declinación de la responsabilidad propia son objetos típicos de indignación y seguramente intervienen de manera destacada en el aprendizaje de este

concepto. Aquel a cuya cabeza no acudan ejemplos típicos de conducta indignante pruebe a imaginar lo que ocurre cuando se le pregunta a alguien si no se ha dado cuenta de que ha provocado la ruina de seis familias y de que las ha humillado ferozmente y contesta «Sí, ¿y qué?» o «A mí eso no me atañe» o «No me moleste usted con ese género de consideraciones ociosas». Ciertos casos de cínica desvergüenza son seguramente el mejor vivero de la indignación, porque el aprendizaje de este sentimiento es inseparable del de la vergüenza: uno se avergonzaría de suscitar indignación en otros y por eso resulta indignante la conducta vergonzosa. Nos indignamos, entonces, de que otros no asuman sus responsabilidades tanto como de que no se indignen cuando están obligados a hacerlo. El esquema más sencillo de la indignación es el que se da cuando alguien se indigna por algo que otro hizo o dejó de hacer (lo que lleva implícito atribuirle responsabilidad), pero admite casos más sofisticados en los que esta pasión tiene por objeto en cierto modo a ella misma o, más precisamente, a su ausencia injustificada. Y, de manera semejante a como alguien se indigna cuando otro defrauda sus expectativas de indignación, así sucede también con los incumplimientos de las expectativas de responsabilidad. Si veo que eres un irresponsable, es bastante probable que me indigne contigo, y eso significa que te haré responsable de tu propia irresponsabilidad. Falta por ver si esa clase de responsabilidad, constitutiva al parecer del sentimiento de la indignación, posee los tres rasgos que antes se enumeraron.

A veces quien se indigna por algo tiene el propósito de actuar para que cese lo que causó la indignación o para causar perjuicio a quien llevó a cabo la acción por la que se indigna. Cuando me halle indignado por algo y esté en mi mano influir para que eso deje de suceder, la indignación me llevará seguramente a obrar con dicho fin.Además, esta pasión me moverá a veces a sobreestimar las probabilidades que tengo de actuar con éxito para que ya no ocurra aquello que me perturba. Si mi capacidad de obrar con vistas a ese resultado es pequeña y mi indignación muy grande, tenderé a pensar que tengo más capacidad de la que tengo y, si no poseo ninguna, puede que esté movido a obrar como si tuviera alguna. La indignación parece ser una pasión perturbadora, que «altera el juicio» en el peor de los sentidos en que cabe interpretar las palabras del comienzo del libro II de la *Retórica* de Aristóteles. [203] Pero y esto quizá interese de paso para entender mejor lo que Aristóteles dio a entender la perturbación no ha de ocurrir

necesariamente causando error a partir de un estado inicial de verdad o certeza; también cabe que suceda al revés, cuando alguien muy indignado obra como si pudiera lograr algo y en realidad *puede* hacerlo, aunque no hubiese sido capaz de actuar con ese supuesto en estado de calma. La indignación puede ser entonces un procedimiento de obtención de la verdad y de desvelamiento del error porque uno no solo se engaña a sí mismo cuando se imagina más poderoso de lo que es: a menudo sucede al contrario. Quizá el indignado pueda poner algo de su parte para que desaparezca el objeto de la indignación, pero no cabe duda de que uno puede indignarse también cuando eso no es posible o cuando ha dejado de serlo: si me indigno de que Ceridondel pasa hambre, quizá pueda hacer algo para que deje de pasarla pero, si me indigno porque Hipolericio ha muerto de un descuido médico (o de hambre), entonces ya no podré hacer nada por variar las circunstancias que me indignaron, y eso no significa que me sea imposible indignarme. La indignación puede llevar a reparar el daño, pero también es compatible con el reconocimiento de la impotencia propia y aun de la imposibilidad de torcer el curso de las cosas; las ocasiones en que uno puede intervenir para que cese la causa de la indignación son siempre más infrecuentes de lo que a uno le gustaría. La ira es una pasión vindicativa (como decía Aristóteles de la *orgé*), pero la indignación no necesita serlo. Ignorarlo significaría un desarreglo grave de las pasiones (que sustituiría siempre la indignación por la ira) y también un trastorno de la facultad de juzgar. Aquel que se lanza compulsivamente a la reparación siempre que se indigna tiene creencias falsas y nada justificadas sobre una enorme cantidad de asuntos, como también las tiene quien cree que nunca puede hacer nada contra las causas de su indignación.

Otra circunstancia que no puede dejar de mencionarse en relación con la responsabilidad es que si cesa el motivo de la indignación aunque haya cesado por la actuación propia, sin embargo la pasión misma puede perdurar. La ira es una pasión efímera y olvidadiza, pero la indignación goza de una memoria envidiable. En esto es como el orgullo: al igual que Dendroceo puede estar orgulloso de su casa mucho tiempo después de haberla comprado (y quizá también de una que tuvo y ya ha vendido), quizá siga indignándose de la suerte que le tocó a Argolíndisa cuando las desgracias de esta sean ya cosa muy pasada. La indignación sufre una inercia muy duradera, que contrasta con la condición momentánea y súbita

de la cólera o la ira. Pero, además de ser insensible a los cambios de circunstancias, la indignación hace poco caso de las reparaciones. Si Nuño Ponzano ha sido inicuamente suspendido en una oposición a canonjías, es posible que Gaspar Altamirano hombre laico y ajeno del todo al cabildo se indigne por ello. Pasado cierto tiempo, el obispo puede anular el concurso y nombrar canónigo a Ponzano, pero eso no impide que Altamirano se siga indignando cada vez que se acuerde del episodio.Aunque se haya dado lo que nadie dudaría en llamar reparación,Altamirano cree que el daño que se le infligió al mencionado clérigo y las tribulaciones que hubo de pasar hasta que se produjo el resarcimiento son en verdad irredimibles, pues quizá Ponzano tardó mucho en saber que le iban a dar la sinecura y desesperaba por completo de alcanzarla, tanto que se le agrió el carácter, se entregó a inopinados desatinos y se ha convertido en un hombre poco tratable; además parece que se afilió en seguida a una organización muy sectaria, de la que no consta que se haya dado de baja.

Para atribuir indignación a otros y a uno mismo es menester, como se ha visto, contar con alguna noción de la responsabilidad.Ahora bien: la responsabilidad supuesta por la pasión de la indignación no parece atenerse al esquema que antes se ha expuesto. De los tres elementos de dicho esquema (obligación de respuesta y de resarcimiento y cancelación de la una y la otra) tan solo el primero acompaña siempre al tipo de responsabilidad que es necesario para atribuir indignación, mientras que los otros dos son puramente accidentales o constituyen obstáculos. Una cultura en la que se desconociera la responsabilidad no tendría nada a lo que llamar indignación, pero lo que esta pasión exige no es la responsabilidad que más arriba se definió, sino otra alternativa. En el esquema de actuación responsable supuesto por todo aquel que se indigna tan solo se mantiene en pie el primero de los tres elementos de la noción habitual de la responsabilidad moral. Eso no significa, sin embargo, que se trate de un esquema incompleto o defectuoso; en realidad es otro distinto, dotado de consistencia propia. Para el tipo de responsabilidad con que suele contar el que se indigna, ningún resarcimiento anula la obligación de seguir respondiendo, de modo que, por muchas reparaciones que uno haya efectuado, ninguna cancelará la deuda contraída. La responsabilidad en que piensa el indignado no es insensible a las reparaciones, pero solo les da importancia cuando todavía no se han producido. Si alguien escatima un

resarcimiento obligado, la indignación por lo anteriormente acontecido crecerá considerablemente, pero dicho resarcimiento perderá todo interés nada más producirse. La responsabilidad durará tanto como dure la memoria del mal, y esta no se borrará salvo para el cínico y el impío con indemnizaciones ni con desagravios. Semejante clase de responsabilidad merece como mínimo tanta atención como la ordinaria. Está, desde luego, en conflicto con ella, pero ese conflicto y su cuidadoso disimulo es, como se verá, constitutivo de la moral moderna.

4. La deuda de Caín

Aunque hostil a los hábitos contables tan poderosos en la moral de todas las épocas, la responsabilidad que no admite resarcimiento ni cancelación goza de un abolengo bien antiguo. Precisamente la idea de que las deudas pueden saldarse es lo que se niega en el *Génesis* al atribuírsele a Caín una responsabilidad muy peculiar, francamente anómala a primera vista y debida, no en vano, al capricho divino más retorcido. Conforme al relato bíblico, que aquí se seguirá con la vista puesta en la interpretación de Rafael Sánchez Ferlosio, [204] Yahvé condenó a Caín a andar perpetuamente errante sin que a nadie le fuera lícito matarlo. Según los términos de esta condena, la culpa o responsabilidad del fratricida no puede saldarse nunca, pues eso equivaldría a suponer la vida de Abel conmutable por cierta cantidad de castigo.Alguien podría tener la tentación de vengar a Abel matando a Caín, y entonces este, por haber pagado ya su crimen y lavado su culpa, habría de quedar exento de toda responsabilidad, y exento ciertamente para siempre. Pero Yahvé no quiere consentir ni el trueque de la vida de Abel por la de Caín ni el fin de la culpa de este, de manera que Caín llevará encima una señal que lo declarará intocable y quien lo mate recibirá un castigo siete veces mayor que el que le correspondería en justicia. Importa mucho advertir que este tipo de responsabilidad constituye una desviación o quebrantamiento de la jurídica, [205] porque no es que la culpa de Caín fuese la originaria y después el derecho diera en pervertir esta noción, sino que la responsabilidad propiamente moral solo puede sobrevenir como una suerte de anomalía o aberración del derecho vigente: [206]

> la acción moral, la culpa irreparable, no habría podido ser concebida más que después de que el *nómos* inventara la relación de intercambio entre daño y reparación, entre agravio y venganza, entre delito y castigo; para acabar con esta drástica pregunta: ¿Solo el castigo, solo su amenaza, han podido engendrar el sentimiento de la culpa? «Cualquiera que me encuentre», dice el propio Caín, «me matará», lo que podría interpretarse como que la conciencia de Caín no es todavía moral, no es todavía más que miedo objetivo al castigo; nada hay todavía en su alma más que temor a la ejecución del intercambio justiciero, nada de sentimiento de culpa o de remordimiento. Pero Yahvé le quita ese temor, le garantiza la impunidad, protegiéndolo de la expiación con la señal y la amenaza. [207]

Y se concluye: «Suspendiendo la ejecución del derecho, inaugura en el fratricidio de Caín la figura objetiva de la culpa irreparable, como obra clavada en la eternidad y, por ende, como culpa propiamente moral». [208]

La de Caín interrumpe el régimen general de las responsabilidades, un sistema que se supone vigente antes del fratricidio y que no se deroga ni se cancela con este. Es destacable que Yahvé sí ponga precio a la vida de Caín. La condición irresarcible e irredimible de la culpa de Caín es, sin duda, una excepción o anomalía dentro del normal proceder de la justicia divina, que se rige por una noción de la responsabilidad plenamente jurídica. Sánchez Ferlosio señala que el carácter moral de la culpa de Caín es *posterior* al derecho, y presupone la vigencia de este para quebrantarlo. El castigo infligido a Caín no es en modo alguno una desmesura o un producto de la ira divina; por el contrario, es un castigo razonado, y expuesto en unos términos que resultan impecables.Al lado de la pérdida representada por la muerte de Abel, cualquier retribución sería pequeña, de manera que nadie podrá estar nunca en condiciones de cobrarse semejante retribución ni de exigirla. Eso sería una inaceptable falta de piedad para con los muertos y un empequeñecimiento muy grosero de la predilección que Dios tenía por Abel. A Caín no se le puede reclamar, por tanto, que pague por su crimen, ni siquiera en parte, porque cualquier pago que efectúe convertirá al fratricidio en cosa expiada (aunque sea en parte) y a la vida de Abel en cosa convalidable (aunque sea en parte) por el pago de una deuda.

La condena a andar errante no es la servidumbre que Yahvé impone a Caín por la benevolencia que ha tenido con él. En realidad no ha habido clemencia ninguna, porque lo que quiere Yahvé es tener a Caín perpetuamente atado a su responsabilidad, con una señal indeleble que lo identifique siempre como el hombre que mató al predilecto de Dios y que no ha expiado su culpa. El castigo de Caín es una muestra de refinada crueldad más que de benevolencia, pues Dios no deja a Caín en el estado del inocente, sino en el de alguien que no podrá librarse nunca de su condición de culpable y que la llevará incorporada para siempre. Caín se convierte en intocable, y por tanto en alguien segregado y sagrado, con todo el ambivalente sentido de este último término. [209] La errancia de Caín es la consecuencia lógica de su expulsión del orden de las responsabilidades; de un orden, podría decirse, natural, en el que cada cosa, cada animal y cada

persona y en circunstancias normales también el propio Yahvé busca el resarcimiento del daño sufrido y la vuelta al estado de normalidad. La expulsión y la errancia interrumpen, como va dicho, el orden normal de las responsabilidades e impiden a Caín cualquier responsabilidad nueva; con la expulsión, Caín ha dejado propiamente de ser un agente, porque ya nadie podrá tener en cuenta nada de lo que haga. Si Caín cometiera un nuevo crimen, seguiría siendo igualmente intocable, porque ha quedado clavado al momento en que mató a su hermano y sustraído al orden del tiempo.

El final de la historia es conocido.Al igual que Adán y Eva fueron expulsados del paraíso, Caín ha sido expulsado del orden natural de las cosas, se le ha quitado su lugar en él y se le ha condenado a no poseer lugar y a ser intocable. Caín resulta ser mitad un ser divino, mitad una bestia. Es, por un lado, un ser tocado por Yahvé con su propia mano para librarlo de la muerte (haciéndolo casi eterno, como él lo es), y por otro un ser al que nadie puede tocar, como los animales peligrosos; allí donde vaya, todo se retirará de su paso. [210] Sin embargo, Caín funda una ciudad, lo que significa que, movido de la misma soberbia impía con que mató a su hermano y trató de esconderse de Dios, busca ahora un lugar en que asentarse y poner fin a su vagabundeo. Lo que Caín quiere con la fundación de la primera ciudad es acotar un territorio en el que poder asentarse sin perder la seguridad proporcionada por la señal de Yahvé. Se trata de cambiar la señal puesta por Dios por otra más ventajosa para Caín: los límites quizá las murallas o fosos de la nueva ciudad. La ciudad está segregada del orden imperante en la naturaleza bruta (la que exige insaciablemente el pago de todas las deudas adquiridas), pero inaugurará un orden nuevo, y en ese orden la culpa de Caín ya no tendrá sitio.

Se trata de iniciar una nueva cuenta que inaugure un orden paralelo al de la naturaleza, un orden que sea producto de la voluntad humana y no de la condena de Yahvé por la caída, un lugar en el que no quede memoria de la maldición divina y donde ya no se sepa lo que significa la señal de Caín. La ciudad de Enoc es un antecedente de la construcción de la torre de Babel; [211] es un nuevo paraíso, una naturaleza como la aún no caída, solo que artificial y protegida de las inclemencias de la naturaleza silvestre que acecha en el exterior. En un célebre lugar de la *Política*, Aristóteles afirmó que fuera de la *pólis* residían solo los dioses y las bestias, [212] pero Caín, al

ser sustraído a la responsabilidad de la naturaleza la que quita ojo por ojo y no perdona, la que sigue su curso caiga quien caiga había quedado convertido precisamente en una mezcla monstruosa de ser divino y brutal. Y la Enoc de Caín es en cierto modo como la *pólis* de Aristóteles: un lugar que dota de un orden a todo lo que acontece o se sitúa en él, y que excluye todo lo que no se atiene a esa urbana y política razón. El Caín señalado por Yahvé inventa la ciudad para que su señal pase a ser una simple cicatriz. Los límites de la ciudad preservarán de todo lo exterior, y eso significa que la única ley vigente será la de la ciudad, una ley que a menudo invocará a sus propios dioses o a su propio dios protector, de modo que también los dioses se urbanizarán, igual que las bestias podrán domesticarse. *Civilización* se llama habitualmente a todo esto.

Vista desde la ciudad ya fundada, desde ese orden artificial paralelo al de la naturaleza pero que se justifica por ser como esta por ser *otra* naturaleza, la responsabilidad de Caín tiene que parecer la más siniestra de las maldiciones, algo que nadie quisiera padecer y de lo que todos creen haberse librado con el mayor de los alivios. Hay una historia imaginaria de la ciudad que abarca desde la Enoc de Caín a la cosmópolis kantiana, ese proyecto siempre inacabado de una «sociedad civil que administre universalmente el derecho». [213] Semejante historia es otra manera de contar la historia imaginaria de la razón, la razón que comienza buscando un refugio de la maldición divina y que anhela quedarse con lo mejor de la naturaleza, con lo ordenado y *racional*, librándose de sus peligros y de sus excesos, que prosigue creyendo tener a los dioses y a las bestias en su exterior, que avanza ensanchando progresivamente sus límites, derribando sus murallas y urbanizando el exterior, domesticando bestias y secularizando dioses y aspirando, en fin, a no ser simplemente polis ni siquiera reino o imperio y convertirse en cosmópolis, es decir, en coincidencia entre el orden de la ciudad y el orden del mundo, en un estado tal que la verdadera naturaleza del mundo ya no es aquella con la que el mundo nació, sino otra artificial, pero al mismo tiempo más *natural* que la naturaleza misma, pues la ciudad se funda solo en la ley y ha eliminado todo lo extraño, peligroso, adventicio y sagrado, algo de lo que la naturaleza precivil no podría presumir nunca. La instauración de Cosmópolis es el triunfo definitivo, siempre aplazado pero siempre acechante, de la segunda naturaleza sobre la primera. Una ciudad que se ha hecho mundo, o un

mundo que se ha hecho ciudad, tanto da, porque la existencia de la Cosmópolis implica que no se puede elegir entre los dos términos de la disyunción. Cuando las dos naturalezas coincidan perfectamente se puede decir que la naturaleza física se ha vuelto totalmente moral y también que la naturaleza moral ha tomado cuerpo y ha invadido la totalidad de los cuerpos. En la palabra Cosmópolis, cosmos y polis han llegado a querer decir lo mismo y a borrar toda diferencia: si se los designa con nombres distintos es tan solo para recordar los momentos en que aún no habían llegado a coincidir.

Para la ley ciudadana, la responsabilidad de Caín es una pesadilla ancestral. Lo es sobre todo por su carácter de interrupción; deja incancelable una culpa e impide pasar a las siguientes, como una máquina en la que se hubiera atravesado un cuerpo extraño y no cesara de mover enloquecidamente sus piezas, pero sin engranar bien las unas con las otras, o como un disco de vinilo rayado que repite una y otra vez lo mismo en este caso unas palabras de maldición sin que nunca pueda ya saberse lo que venía después. Hay una forma de locura consistente en quedarse clavado en un momento particular, a veces trivial o falto de relieve, sin poder recobrar el curso de los acontecimientos. El momento en el que aparece esa locura no admite otros que le sigan: lo que viene después no son propiamente nuevos momentos, sino la ominosa repetición de uno anterior, que pasa a ocuparlo todo y suspende la vigencia del tiempo. Para acabar con esta locura se inventó la ciudad, un lugar cuya administración exige llevar cuentas precisas y cultivar una memoria escrupulosa, y donde nunca faltarán culpas que atribuir ni deudas que saldar. En la fundación de la ciudad y en su ley está comprendida la previsión de sucesivas responsabilidades que se irán satisfaciendo y cancelando una detrás de otra. La ciudad es, antes que cualquier otra cosa, un conjunto de instituciones estables ante las que responder.Vivir en ciudades y no en hordas o en caravanas es tener ocasión de cometer acciones culpables y de pedir cuentas por ellas, de tener a quien pedir responsabilidades y de estar protegido contra responsabilidades fraudulentas, excesivas o intemperantes. La ciudad está acotada para dejar constancia de que dentro de sus límites se puede dar cuenta y razón de todo, y de nada fuera de ella.

La razón es una facultad esencialmente retributiva, que busca la correspondencia de las cosas entre sí y se frustra en cuanto advierte desajustes, disonancias o descompensaciones; es la principal cualidad o propiedad de un mundo bien ordenado y la capacidad esencial de ciertos seres privilegiados de ese mundo, aptos precisamente para captar el orden y dar cuenta de él. La razón no consiente que haya deudas sin pagar ni culpas sin expiar y se escandalizará en cuanto sospeche que ocurre lo uno o lo otro; para restablecer el orden quebrantado, no dudará en servirse de los instrumentos más poderosos a su alcance. Por todo ello, la responsabilidad de Caín, incancelable y no reparatoria, ha de parecer, por lo menos a primera vista, gravemente *irracional*. Sin embargo, ese modo de responsabilidad constituye una tentación muy poderosa para la ley de la ciudad y para la moral deuterofisita moderna. No en vano, la moral se ha concebido durante los tres últimos siglos como una *fuerza inerme*, una fuerza arrolladora a la que la conciencia no puede resistir pero que carece de poder coactivo alguno extramuros de esa conciencia. [214] La moral es en la cultura moderna lo que menos puede y también lo que más. En el orden de las razones no hay nada capaz de vencerla, pero fuera de ese orden la obligación moral no tiene medios con los que hacerse cumplir y ha de rechazar por espurios aquellos que se le ofrezcan. Lo anterior no dice toda la verdad sobre las relaciones entre la moral y el mundo, pero sí expresa una de las grandes tentaciones de la concepción moderna de la moral, la tentación de ver en esta un poder meramente espiritual, una autoridad sin potestad que reina solo entre las conciencias. De manera que el concepto de responsabilidad que debe adoptar quien esté poseído por esta tentación es precisamente el de Caín: la responsabilidad de una conciencia que no puede conmutar por nada su falta de razones. El principio en que se funda dicha tentación resulta muy difícil de eliminar; es el supuesto según el cual nunca es posible reconocer del todo un acontecimiento del mundo un acontecimiento terrenal externo a la conciencia como genuino cumplimiento de mandatos morales. Kant y Wittgenstein han sido los clásicos que con mayor claridad han mostrado este supuesto. Para ninguno de los dos cabe nunca adquirir certeza de que una actuación humana tiene una fuente inequívocamente moral, ni siquiera cuando la motivación parece más clara y segura; aun las acciones que todos juzgamos como moralmente ejemplares han podido deberse en realidad a oscuros resortes y a móviles inconfesables y no habrá nada que esté en condiciones de sacarnos de la

duda. [215] Pero lo que para Kant y Wittgenstein es duda perpetua había sido para el *Génesis* una plena seguridad de la invalidez del reconocimiento. La responsabilidad de Caín se distingue sobre todo porque en este mundo no hay nada que Dios pudiera reconocer como una retribución derivada de las responsabilidades de Caín, nada en lo que quepa ver el resultado, la secuela o la huella del arrepentimiento de Caín o de su voluntad reparadora.

Sin embargo, esta no es toda la verdad de la moral moderna. Porque a la tentación recién mencionada se le enfrenta otra igualmente poderosa según la cual una moral que no triunfase en el mundo quedaría siempre frustrada, tanto que la moral misma puede concebirse como la empresa consistente en someter al mundo a ciertos imperativos, reglas o principios. Así, el resarcimiento debido será un conjunto de episodios mundanos que han de reconocerse como derivados de la asunción de culpa o responsabilidad. Cuando alguien lleva a cabo actos de retribución respondiendo de lo que hizo, tales actos son el efecto que producen las razones que da y lo que sustituye a las que no puede dar. Un acto de retribución suficiente será la expresión cabal de las razones que uno tiene para ejecutarlo y un sustituto exacto de las que no puede dar sobre su acción responsable, y también una cumplida manifestación de las pasiones que a uno lo embargan y un levantamiento de ese embargo. Se cree que, por dar razones y al darlas, uno contrae el compromiso de hacer algo más aparte de dar razones: uno es *consecuente* con ellas y, por tanto, ha de ejecutar acciones que secunden a esas razones, que se sigan de ellas y que valgan como una consecuencia suya. Justo lo que quiso evitar Yahvé con la señal de Caín. Los mismos que cayeron en la primera tentación caen inevitablemente en esta, y normalmente también en una tercera: la de suponer que entre las dos primeras no puede haber conflicto.

5. La obligación moral de engañarse a sí mismo

Resulta entonces que la moral deuterofisita no se funda propiamente en una noción de la responsabilidad, sino que se funda en dos inconciliables entre sí y en la ocultación de que son opuestas. En el segundo esquema que se ha visto la responsabilidad estrictamente moral es una exigencia que no puede cancelarse y que no puede ser conmutada con ningún resarcimiento o expiación. Esta responsabilidad es como la culpa de Caín, solo que aquí la señal del responsable moral no se graba en el rostro sino en el fuero interno, y dicho fuero se constituye precisamente a partir de esa herida o señal, tanto que no habría interioridad si no hubiera razones y excusas que poder dar y que tener que dar en manera personal e intransferible y con toda la autoridad de la primera persona del singular acerca de las acciones *propias*: la propiedad de las acciones consiste precisamente en que se le pueden y se le deben imputar a uno de un modo que uno no puede eludir; de no darse lo que llamamos culpa, tampoco existiría lo que llamamos *yo*. [216]

El lugar de la responsabilidad y con esta el de la moral es el propio yo y por eso el yo es sagrado e inviolable; por eso sus derechos no pueden ser moralmente conculcados y por eso el pisotear su dignidad es, para cualquier mente moderna que se aprecie medianamente a sí misma, la peor de las blasfemias morales. [217]

Pero si la responsabilidad y la moral solo tienen su sede en lo más íntimo del yo, entonces ninguna de las dos son cosa de este mundo, y el mundo podrá abstenerse de secundar a la moral y seguirá su propio curso, [218] totalmente de espaldas a lo que ocurra en el fuero interno de los seres llamados racionales, trozos de mundo ciertamente insignificantes, minúsculos y breves. Sin embargo, la responsabilidad y la moral de corte deuterofisita se asientan en el fuero interno pero se constituyen para actuar en el externo; puede que el primero sea extramundano, pero entonces estará sujeto a la obligación precisamente *moral* de venir a este mundo y establecer en él su justicia, de manera que en él se le pidan responsabilidades que pueda satisfacer desde su propia interioridad. La moralización del mundo es la implantación de un reino de las

responsabilidades, un reino en el que estas no se eludan y no se reduzcan a un intercambio de razones y excusas, sino que concluyan en las consecuencias o secuelas exigidas por dichas razones o excusas. Lo que se *razona* al pedir y dar responsabilidades son esencialmente dos asuntos: las raíces profundas de las acciones en el yo que las concibió y ejecutó, y lo que ha de hacerse para restablecer el estado del mundo anterior a la acción de que se trate. Una responsabilidad carente de consecuencias o secuelas sería una responsabilidad truncada o partida por la mitad. Pero cuando las exigencias de la responsabilidad moral tienen que ejecutarse, la moral transfiere esta tarea a sus brazos seculares, que son los que en verdad pueden emprenderla. La sanción social, la coacción de los sentimientos y el derecho penal serán entonces los medios con que se ejecuten las secuelas mundanas que la responsabilidad moral trae consigo.

En esencia hay dos modos de hacer que el mundo secunde a la moral y responda ante ella. El primero es paulatino y otorga porciones de resarcimiento cada vez que se advierte la conveniencia de hacerlo; es la moralización ordinaria del mundo de la que se ocupan los hábitos sociales y el derecho. El otro modo una tentación perpetua para las variantes más consecuentes y radicales de la moral deuterofisita es el quebrantamiento de los tiempos y la inauguración de un orden inédito, una ruptura que haga a todo el pasado pagar sus culpas y que, una vez reintegrado su importe, abra una cuenta nueva de responsabilidades. A esta manera de cobrar todas las deudas morales de una vez y de abrir un tiempo en que solo reine la moral (o que por lo menos prepare el advenimiento de ese reinado) se lo suele llamar Revolución, y es fácil advertir que tan ilustre concepto habría resultado imposible sin la moral deuterofisita.

Las secuelas de la responsabilidad tienen que adoptar *por fuerza* la forma de una mudanza, ambiciosa o modesta, del orden de las cosas, una alteración que se enfrentará tarde o temprano con alguna forma de resistencia. Nadie puede *responsablemente* rendirse sin más a la superioridad de la fuerza, porque pertenece a las responsabilidades de cualquiera el oponerse a lo impuesto por la violencia en la medida de las capacidades propias, es decir, en la medida de la fuerza que posea, lo que equivale a afirmar que uno será siempre responsable de no poner las fuerzas propias al servicio de sus responsabilidades. Las exigencias derivadas de la

responsabilidad pueden entonces fracasar, pero también ciertamente triunfar o por lo menos eso tiene que suponerse y el desear su propio fracaso es algo que no se puede permitirse la persona responsable, ese héroe moral cuyo heroísmo parece pensado al alcance de cualquiera. El triunfo de la moral es entonces la anulación del mal por el que la razón pidió cuentas, la aniquilación de aquello por lo que la razón tuvo que ejercerse o, por lo menos, el adecuado pago por la imposibilidad de esa aniquilación. El uso de la responsabilidad moral requiere como supuesto el concebir claramente lo que ocurriría si ella hubiera sido satisfecha; exige, por tanto, pensar lo que sería un triunfo de la moral, o por lo menos qué podría ser reconocido como triunfo y qué como fracaso. Si *cualquier* secuela de la responsabilidad tuviera que ser juzgada como un fracaso, entonces la razón misma sería una empresa autodestructiva. Pero el modo en que la razón examina sus secuelas sus logros *ya* realizados no es el mismo que aquel con el que exige que se altere el curso del mundo. Quizá la razón pueda reconocer sus obras como propias cuando estas son productos intangibles del verbo, cosas que son palabras sin ser otra cosa que palabras, pero en cuanto las obras de la razón pertenecen al mundo terrenal y tangible, entonces siempre podrá suscitarse la terca cuestión de si son en verdad una secuela de la sola razón y una suerte de *prolongación* suya o si, por el contrario, son obra de las manos, las herramientas o las armas que ella tomó a su servicio. [219]

Cuando la moral se enfrenta a lo que se supone que debería ser su triunfo, se expone en realidad a un incómodo dilema: el de reconocer la victoria como propia o decidirse a dejar de hacerlo, atribuyéndola a otra causación. El dilema es incómodo porque en general no resulta fácil repudiar los triunfos propios y en este particular tampoco es sencillo aceptarlos; en efecto, la moral apenas se dará por satisfecha con ninguno de sus resultados y si lo hace lo hará seguramente de manera tramposa, y por tanto con mendacidad y traición a la propia causa. Que la moral acepte algo como su secuela implica que atribuye a otro agente causal manos, pasiones, armas, leyes o herramientas la capacidad de obrar a sus órdenes, es decir, de actuar como lo habría hecho ella misma si hubiera tenido los poderes y la fuerza de que carecía y tiene que carecer. Pero este satisfecho reconocimiento que la moral hace de sus resultados será seguramente muy breve. Durará lo que tarde en aparecer algo que, habiendo sido concebido y proyectado como una secuela de la razón, no pueda, sin embargo, ser

reconocido como tal: una obra que, aun teniendo que serlo de la moral, lo es *solo* de sus instrumentos, los cuales han dejado con ello de estar al servicio de su dueña para pasar a obedecer a otro amo o a cobrar vida propia sin someterse a nadie. Basta con que los brazos seculares de la razón se hayan revuelto una sola vez contra ella para sospechar de lo que ocurre cuando parecen no hacerlo. Si la traición *puede* ocurrir si no está en la esencia de la razón ni tampoco en la de sus instrumentos el que esto no ocurra nunca entonces todo cumplimiento es una mera coincidencia y todo triunfo un fracaso aplazado.

Que la razón repudie a quienes le son presentados como hijos suyos no es un episodio imposible ni infrecuente. [220] La negación del reconocimiento vuelve entonces a tener forma de dilema: o se admite la impotencia de la razón que solo triunfa con la esquiva e inconstante colaboración de la fuerza, de modo que proclamar tal hecho como un triunfo es en realidad apoderarse del ajeno o se busca, quizá a la desesperada, una victoria futura que no solo instaure la justicia sino que sirva de resarcimiento a los fracasos pasados. La primera opción para quien no reconoce a la razón en sus obras es admitir la imposibilidad de reconocimiento con grados diversos de resignación, de cinismo, de indiferencia, de perversidad o de melancolía, o con mezclas variables de estas afecciones. Seguramente la experiencia de dicha falta de reconocimiento es un ingrediente necesario de la madurez humana y un cáliz amargo que nadie debería abstenerse de beber. La segunda opción, por su parte, llevará a una razón hiperactiva a la que no importen los fracasos sino solo su propia actividad (ya se sabe: *fiat iustitia et pereat mundus*), y que dará por bueno cualquier medio, puesto que todos son malos por igual. En esto consiste ese viejo e ilustre uso público de la razón a la que se llama Terror.

El más sobresaliente de entre los ejecutores del terror racionalista no será casi nunca un fanático envilecido capaz de cumplir con cualquier instrucción que se le imparta, sino más bien un alma cuidadosa y atenta y hasta moderadamente escéptica, convencida de la fragilidad de sus ideas, alguien que posee un amplio archivo de casos en los que la razón y sus secuelas no se parecen en nada, pero que de ningún modo consentiría en culpar a la primera de esa disonancia. Por muchos ejemplos que conozca de

fracaso de la razón, no dirá nunca que es ella la que fracasó, sino cualquier otro factor, y muy probablemente la debilidad de las armas de que echó mano. La razón está inmunizada contra todo fracaso y eso anima, desde luego, a emprender nuevos intentos más eficaces e implacables.

El terrorista moral piensa que la razón es lo más elevado y que merece, por tanto, las armas más poderosas; cualquier titubeo en la moralización sistemática del mundo será una claudicación moral y él nunca habrá de arrepentirse de ningún exceso. Aunque llegue a ser injusto, nunca igualará en injusticia a los enemigos de la razón, y así el exceso resulta ser el mejor método para traer el reino de la moral a la tierra: si lo que le espera es el triunfo acelerará su advenimiento y, si está destinado al fracaso, servirá al menos de venganza por todas las afrentas que la razón ha padecido y también por las que se le infligirán tras la derrota. En realidad, casi todos los practicantes del terror racionalista están persuadidos de que su reinado es efímero, y el verdadero móvil de su actuación es la venganza anticipada. [221] La falta de reconocimiento de sus obras por la razón que putativamente las produjo es un caso particular de un tipo mucho más amplio, a saber, de la realización torcida de las intenciones. El viejo asunto de las consecuencias no intencionadas de la acción suele interpretarse como una anomalía o accidente de la acción humana, y en particular de las acciones que se llaman morales, cuando en realidad se halla en el corazón mismo de la estructura de la acción. Lo raro y necesitado de explicación no es que de pronto las acciones lleven a resultados distintos de lo previsto; lo extraño e infrecuente es más bien la coincidencia. Aunque actuar conforme a este supuesto no es lo más recomendable para el éxito mundano y ni siquiera para el equilibrio psíquico, quizá sí lo sea para el proceder teórico, una actividad que guarda relaciones muy confusas con todas las clases del éxito y quizá también con las del equilibrio.

Recapitulemos un poco. Por un lado, la responsabilidad deuterofisita no puede dejar de ser la incancelable e inerme que se deriva de la secularización de Caín. Si dejase de serlo, dejaría de ser propiamente *moral* y echaría a perder uno de los rasgos más distintivos de la moral moderna, a saber, su independencia respecto a los hechos y su afincamiento fuera de este mundo, en una naturaleza paralela que por su propia definición es distinta de la naturaleza ordinaria, compuesta exclusivamente de hechos.

Cancelar o suspender el juego de dar y pedir razones y declarar caduca la petición de responsabilidades implicaría, según este esquema, capitular ante la naturaleza fáctica, ante unos hechos cuya génesis moral sería siempre incierta y que no gozarían de primacía respecto de episodios mundanos de cualquier otra clase. Pero tampoco puede la responsabilidad deuterofisita ceñirse al esquema de una responsabilidad incancelable, porque eso la convertiría en un episodio meramente extramundano y equivaldría a afirmar que el mundo es ciego y sordo a cualquier señal de la razón. La responsabilidad y la moral no pueden identificarse sin más con trozos particulares de mundo ni pueden tampoco situarse de espaldas a él, una doble prohibición que han conocido y se han esforzado por acatar la mayor parte de los clásicos de la historia de la filosofía. La responsabilidad moral ordinaria se sustenta, sin embargo, en ignorar la oposición de estos dos esquemas, haciendo como si en verdad no se enfrentaran y como si el descubrimiento de su oposición fuera solamente una breve pesadilla.

Cada una de las dos ideas de la responsabilidad cuya vigencia se alterna corresponde, no en vano, a una obligación que la moral deuterofisita debe cumplir, y parece claro que las dos no pueden cumplirse juntas. La moral necesita una responsabilidad resarcible y cancelable porque de lo contrario tendría que despedirse de este mundo y renunciar a toda huella en él. Sería una moral extramundana que miraría siempre al mundo como algo ajeno, extraño, inmanejable y opaco, y no tardaría en desentenderse de toda acción: de las buenas porque no podría imputárselas con propiedad y de las malas porque tampoco le cabría hacer nada por corregirlas. Si la responsabilidad no tiene fin y si el mal no puede ser resarcido, la moral se reducirá a una contemplación de su propia impotencia y al reconocimiento de la vanidad de toda acción. Pero la moral moderna necesita también esa clase de responsabilidad. Una moral que tuviera por principal misión administrar imputaciones e indemnizaciones y decidir cuándo cancelar las unas y las otras sería en el mejor de los casos un medio adecuado para resolver ciertos conflictos humanos (y en el peor una manera de agravarlos), pero se agotaría en ese papel de arreglo justiciero y se limitaría a ser una agencia de servicios sociales sin otra autoridad que la derivada de sus buenos resultados.Aun contando con que estos gozasen siempre de aceptación y eso sería contar con lo imposible, la moral justiciera quedaría atada a sus efectos mundanos e identificada con ellos, de modo que las

únicas negaciones lícitas de la bondad de la máquina de la justicia consistirían en nuevos actos justicieros y la crítica de estos en otros posteriores y así indefinidamente. La moral sería un repertorio de efectos mundanos como el derecho, la agricultura o la industria o, si se quiere, una enorme maquinaria productora de hechos que, en caso de resultar condenables, podrían sustituirse por otros nuevos. Pero la moral moderna nació precisamente como una perspectiva ciega a todo hecho, como el punto de vista según el cual, dado algo valioso, el que haya llegado a contarse entre los hechos no le añade ningún valor y tampoco se lo quita el no haber logrado esa condición. En la moral moderna no importa lo que las cosas o las personas son, sino lo que merecen ser, y para una moral así la coincidencia entre el ser y el merecer será siempre sospechosa. Semejante manera de ver necesita por fuerza una idea de responsabilidad según la cual los resarcimientos y las indemnizaciones se quedarán cortos o serán excesivos, pero raramente harán plena justicia y cuando la hagan será por casualidad.

Cualquier adulto inteligente sabe que los episodios de olvido deliberado de la verdad son frecuentes en la vida. Probablemente nadie es capaz de reconocer hasta sus últimas consecuencias que muchos de los bienes que se estiman más valiosos son incompatibles entre sí, pero un rasgo muy señalado de la moral deuterofisita moderna es precisamente el de no admitir que dentro de su propia jurisdicción hay genuinos conflictos.Todas las colisiones tendrán que serlo entre ella y algo exterior, porque dentro de ella el conflicto sólo puede ser aparente: si se muestra como conflicto, eso obedecerá a que todavía no se ha sabido hallar la solución adecuada o a que en realidad una de las dos opciones no es genuinamente moral. Y en este caso, en efecto, no parece que haya que renunciar a ninguna de las dos; cabe confiar en el progreso que indudablemente *tiene que* probar la conciliabilidad y quedarse con las dos opciones al mismo tiempo. Se trata, por tanto, de lo que constituye propiamente un caso de autoengaño, aunque el autoengaño goce aquí de la inestimable coartada de un dogma filosófico.

En general es muy difícil encontrar a alguien en condiciones de arrojar la primera piedra contra quien comete pecado de autoengaño. Las creencias, propósitos y deseos de las criaturas humanas están entretejidos de tal suerte que resultaría inverosímil llegar a ser fiel a todos al mismo tiempo.

Decimos que somos coherentes cuando conciliamos un puñado relativamente grande de creencias, propósitos y deseos, pero eso significa que hay muchos otros a los que dejamos fuera del dominio sobre el que se aplica la coherencia. A menudo el autoengaño es una eliminación definitiva de la verdad, que logra hacer como si lo que es cierto no lo fuera en absoluto, pero otras veces es un fenómeno intermitente. Cuando un enfermo desahuciado logra hacer como si fuese a vivir todavía mucho tiempo, eso no significa que haya logrado olvidarse de la índole de su enfermedad, sino solo que tiene cuidadosamente divididos los momentos en que se conduce como un enfermo grave por ejemplo, cada vez que se atiene al tratamiento con una severidad y una disciplina que requieren la cabal conciencia de lo que le ocurre y aquellos otros en los que logra actuar como si fuese una persona con halagüeñas esperanzas de futuro. En puridad, no solo en estos últimos momentos hay autoengaño, sino también en los otros. Uno no solo se autoengaña cuando hace como si no supiera lo que sabe, sino también cuando, a pesar de actuar con coherencia, se reserva otros ámbitos o momentos en los que no será coherente, *aunque no reconoce que se los está reservando*. Este autoengaño tiene que fundarse, para poder prosperar, en una división o partición del tiempo: habrá momentos de lealtad a la verdad y momentos de traición, aunque tanto la lealtad como la traición se practicarán a título provisional y turnante.

Algo semejante a lo anterior ocurre con los dos modos de responsabilidad propios de la moral moderna, aunque aquí no se trate de una verdad dolorosa o incómoda que deba ser reprimida en beneficio de una mentira útil, sino de dos maneras de entender lo que significa ser responsable tales que mientras se es fiel a la una hay que traicionar a la otra y viceversa, pero sin que sea posible determinar desde fuera cuál es la correcta *de verdad* y cuál la inválida. Así, mientras se presta validez a la responsabilidad incancelable se hace como si la cancelable no existiera y a la inversa, aunque debería saberse que en cada caso se está cumpliendo un riguroso turno y que nunca se podrá seguir *hasta el final* con el esquema de responsabilidad que se emplea. La forma particular de autoengaño propia de la responsabilidad moral no consiste en simular la verdad o en disimular la falsedad de alguno de los esquemas en litigio, sino en ignorar el hecho de que se los admite de manera solo alternante, y en hacer como si cada uno de los turnos pudiera eternizarse. Y lo cierto es que el autoengaño resulta

plenamente exitoso, pues para nadie que esté echando mano de uno de los dos esquemas resulta tentador, mientras dure su uso, acudir al rival. Cada uno de ellos ignora del todo las pretensiones del otro y, mientras se mantiene su vigencia, esta se presenta como perpetua. Allí donde está en vigor la noción resarcible y cancelable de la responsabilidad carecería de todo sentido la sugerencia de echar mano de la noción contraria y otro tanto sucedería a la inversa, porque cada uno de los dos contextos se funda en el olvido de la existencia del otro y en la inoportunidad de cualquier reaparición suya. Cada noción es, en efecto, *impertinente* para la otra, y esto significa que ninguna merece ser tomada en serio cuando la otra está en uso.

Hay muy buenos motivos para este engaño de la moral moderna acerca de sí misma. La moral deuterofisita no es de este mundo, aunque tiene que serlo. No pertenece a él pero está obligada a conquistarlo por entero, aunque de manera exquisitamente incruenta, y no puede ni abandonar dicha obligación porque entonces derivaría en una especie de sabiduría quietista extramundana ni darla por cumplida siquiera fuese parcialmente porque entonces acotaría un trozo de mundo que ya no sería objeto de conquista sino de pacífica e ilegítima administración. La moral debe ser soberana y avasallarlo todo sin más fuerza que su inerme autoridad, pero no puede convalidar ninguna victoria como un cumplimiento de ese deber: esta es su condición imposible y aquí radican su grandeza y su cruz. La moral moderna es una grandiosa ruina obligada a tapar pudorosamente la grieta que la atraviesa; no se concibió para que triunfase, sino para que fracasase una vez tras otra y creyera, sin embargo, que aún la esperan todos los triunfos. Al igual que tantas otras anomalías de la historia del espíritu, tiene un rostro oficial y otro secreto, aunque el secreto, como es lógico, nunca puede mostrarse del todo. La aporía en que está atrapada la moral deuterofisita tiene que disimularse para no sumir en el desamparo a las buenas gentes que confían en ella: para no defraudarlas y no *desmoralizarlas*. Como todos los autoengaños, el de la moral moderna solo puede subsistir a base de no reconocerse y de proclamar otra cosa en su lugar. Si se nos pidieran responsabilidades por el concepto de responsabilidad que tenemos no podríamos dar ninguna razón aceptable y tendríamos que elegir entre ofrecer algún tipo de resarcimiento (es difícil

imaginar cuál) y declarar que ningún resarcimiento bastaría para reparar nuestra falta.

Resulta sobremanera difícil justificar racionalmente conforme por lo menos a los rigurosos cánones de lo que suele entenderse por justificación racional el uso que del concepto de responsabilidad suele hacer la humanidad moderna e ilustrada. Lo único honrado y razonable sería quizá reconocer que la responsabilidad misma surgió de un desorden conceptual francamente desaforado y que semejantes desarreglos fundacionales no han logrado enderezarse nunca, sino, si acaso, disimularse con más o menos decoro. Sin embargo, la noticia de que la responsabilidad está asentada en el pantanoso cimiento del autoengaño no afecta solo a la propia responsabilidad. Porque esta destacable palabra, más reciente de lo que sugiere la importancia de que goza, es en realidad la caja de resonancia en que pueden oírse los efectos o repercusiones de otros muchos conceptos. Y no solo, como ya se ha visto, del concepto de la moral casi coincidente con el de la responsabilidad misma, sino también de alguno tan medular en el pensamiento de Occidente como lo es el de la razón. Según se ha mostrado, la responsabilidad se suscita cuando alguien cree haber descubierto que faltan razones allí donde debería haberlas, cuando esa ausencia puede ser compensada por una excusa de modo que la falta de la razón sea suplida por la razón de la falta y cuando a la ausencia de excusas le corresponde el pago de un resarcimiento literal o figurado. Pero la responsabilidad retributiva (o, si se quiere, la *razón retributiva*) se funda en un supuesto de más hondo calado: el de que el estado normal de la relación entre razones y acciones (y, más en general, entre la razón y el mundo) es de satisfacción y correspondencia. El ajuste es, según este supuesto, la norma y los desajustes son infracciones que han de ser explicadas, que no pueden quedar impunes y que deben hacerse desaparecer, bien sea con la restauración del ajuste perdido, bien con algún hecho que redima de su imposibilidad.A este supuesto se opone aquel en que se fundan la responsabilidad y la razón *no retributivas*: el de que, en general, no es sensato pensar que el mundo sea un sistema de correspondencias porque la relación habitual entre él y la razón es el desacoplamiento. Conforme a este supuesto, no es el desajuste lo que debe explicarse y en su caso corregirse, sino que lo raro y anormal sería, por el contrario, la correspondencia: tan formidable, tan infundado y tan poco frecuente es el acoplamiento entre la razón y el mundo que, allí donde

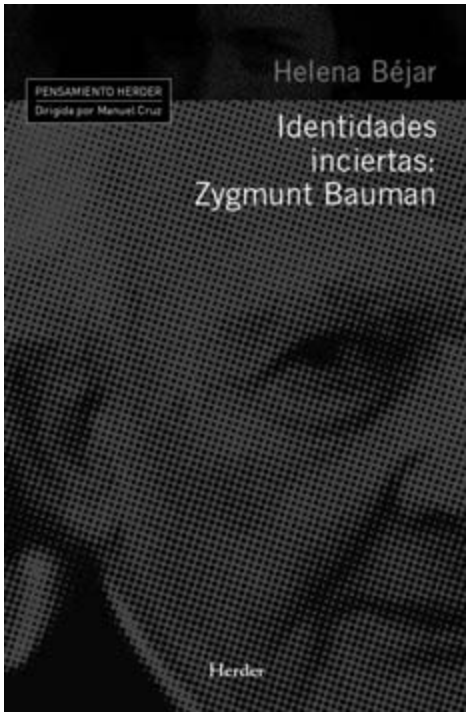
llega a producirse, no es sensato atribuir su logro a los méritos de la razón, sino más bien al azar o quizás a una providencia perversa que, burlándose de las expectativas humanas, tiene preparada una desgracia inminente. Quien se atiene a una razón no retributiva está condenado a la desesperanza más implacable cada vez que quiera acomodar el mundo a su voluntad racional, y no solo por las dificultades materiales de la empresa, sino porque todo acomodo es meramente aparente y, de no serlo, traicionaría a la voluntad que lo movió.

La pugna entre estos dos supuestos tiene el aspecto de una gigantomaquia entre dos grandes visiones del mundo, condenadas quizá a intentar destruirse mutuamente. Pero se equivoca quien crea que esta confrontación adopta la forma de una batalla. La razón retributiva y su opuesta no han peleado nunca de manera franca y han preferido ignorarse mutuamente. Lo que llamamos moral y lo que llamamos razón son el resultado de esa mutua ignorancia, y no está en manos de nadie combatirla ni mitigarla. La manera específicamente moderna de pensar la relación entre la voluntad humana y sus efectos consiste en el uso intermitente de dos esquemas opuestos entre sí y en el autoengaño sobre esa intermitencia. Naturalmente, de poco sirve descubrir dicho autoengaño cuando no se está en condiciones de obrar de otra manera. Nuestras ideas sobre la responsabilidad, la moral y la razón son el resultado de una larguísima historia en la que casi nadie ha cumplido el papel que creía estar cumpliendo. Son en realidad el producto de una enrevesada cadena de malentendidos y en esto no se distinguen de ningún otro concepto relevante. La historia de cualquier concepto es una sucesión de azares en la que a ninguno de sus participantes le sería posible responsabilizarse de su aportación. Lo que cada cual aporta a esa historia como a cualquier otra cadena de acciones humanas solo cobra su verdadero significado muy lejos del contexto en el que la acción se produjo. Quien quiera saber la verdad de lo que está haciendo y responder de ella tendría que preguntársela a alguien demasiado lejano en el espacio y el tiempo, tan lejano que quizá no se entendería nada de lo que dijese. Para responsabilizarse de verdad de lo que uno hace habría que estar dispuesto a dar crédito a descripciones de la propia acción apenas inteligibles para quien presume de ser su autor y en las que uno no podría reconocerse sin mudar violentamente sus ideas sobre la propia identidad.

Pero esa sería otra responsabilidad y otra historia, porque las nuestras son mucho más modestas y menos ambiciosas. Llegar a saber lo que uno genuinamente ha hecho exigiría una memoria sobrehumana, una supervivencia portentosa y una fortuna improbable. La llave que permitiría entender el sentido cabal de las acciones no está en el corazón de quien las ejecuta ni en su cabeza; está escondida en lugares remotos o en tiempos que no han llegado todavía o que se acabaron hace mucho. Por regla general nadie advierte los propios autoengaños del todo hasta haberse alejado y aun olvidado del lugar y el momento en que eran necesarios. En el caso de la responsabilidad y de la razón ese alejamiento es seguramente imposible y, de poder llegar a darse, faltarían palabras con las que dar cuenta de él.

PENSAMIENTO HERDER

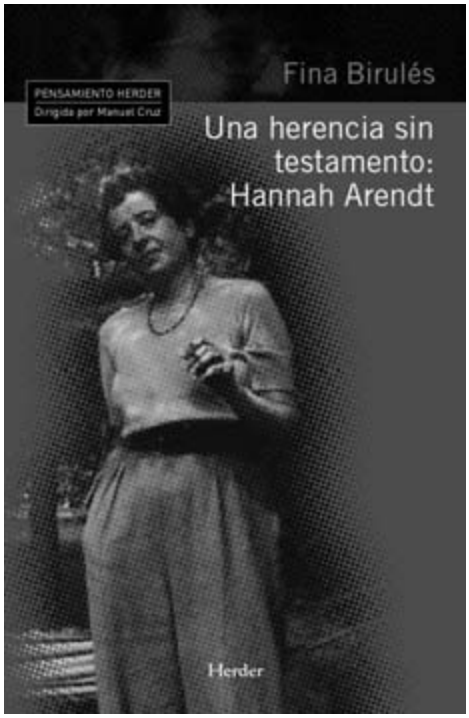
Dirigida por Manuel Cruz



HELENA BÉJAR
IDENTIDADES INCIERTAS: ZYGMUNT BAUMAN

La modernidad líquida es un tiempo sin certezas en el que los sujetos nos encontramos con la obligación de ser libres. Hemos pasado de ser individuos *de iure* a individuos *de facto*, y con ello a tener que diseñar nuestra vida como si fuera un menú de opciones donde cada cual fuera soberano. Pero esto sólo es un espejismo. La cultura laboral de la flexibilidad arruina la previsión de futuro, deshace el sentido de la carrera profesional y de la experiencia acumulada. El amor se hace flotante, sin responsabilidad hacia el otro, transformando la familia nuclear en una «relación pura» donde cada «socio» puede abandonar al otro a la primera

dificultad. Las instrucciones ya no son anclas de las existencias personales. En decadencia el Estado de bienestar y sin relatos colectivos que otorguen sentido a la historia y a las vidas individuales, surfeamos en las olas de una sociedad líquida siempre cambiante y cada vez más imprevisible. Este libro es una reflexión crítica de la sociología de Zygmunt Bauman y su poderosa imaginación sociológica, nuestro tiempo incierto.



FINA BIRULÉS
UNA HERENCIA SIN TESTAMENTO: HANNAH ARENDT

Las reflexiones de Hannah Arendt arrancan de la experiencia del surgimiento de los totalitarismos. Así, su pensamiento parte de la constatación de heterogeneidad entre las viejas herramientas conceptuales y la experiencia política del siglo XX. El choque del pensamiento con la realidad es lo que la empuja forzosamente a buscar nuevas herramientas de comprensión y ello tiene como resultado una obra caracterizada por una feroz independencia intelectual y por su conflictiva relación con la filosofía y la sociología, la historia y la psicología. Sus ejercicios de pensamiento son la muestra de una obstinada y lúcida búsqueda de las formas de pensar

y de organizar la política que necesita nuestra época, una vez que el hilo de la tradición se ha roto de modo irreversible. El propósito de Fina Birulés es mostrar que el modo de pensar de Hannah Arendt se concentra más en el proceso de construir que en dar con una construcción acabada, de modo que su legado se nos presenta sin manual de instrucciones, como una herencia sin testamento.

JAVIER ECHEVERRÍA
CIENCIA DEL BIEN Y EL MAL

Hay bienes y males físicos, mentales, económicos, sociales, ecológicos, políticos, jurídicos, militares, religiosos y morales. La mayoría son específicamente humanos y otros son comunes a los diversos animales y seres vivos. Así, las ciencias, las tecnologías y las artes también generan sus propios bienes y males. Este libro afirma la posibilidad de una ciencia del bien y el mal que tenga en cuenta esta pluralidad y afronta cuestiones éticas yendo más allá de la ética. Los bienes y los males dependen de los valores, al igual que las virtudes y los vicios. La ciencia del bien y el mal es una axiología que se aplica a diversos tipos y sistemas de valores y puede ser

investigada en los ámbitos privados y públicos, pero también en la biosfera, la literatura y la medicina. En este libro no se parte del bien ni mucho menos de la Idea del Bien, sino de los males. El mal es ubicuo, omnipresente y plural. Hay males individuales, también colectivos. Pueden ser pequeños, grandes y descomunales (Edipo, Auschwitz, Hiroshima). Algunos son evitables, otros no. La vida es una composición de bienes y males. La ciencia del bien y el mal va más allá del gozo y el sufrimiento.

CLAUDE LEFORT
EL ARTE DE ESCRIBIR Y LO POLÍTICO

El advenimiento de la democracia evidencia la condición histórica y política del hombre que aún en su etapa moderna no consigue descifrar las claves de su identidad. Es en el correr de la experiencia democrática que este hombre moderno se vuelve más político y menos atávico, despertando a la conciencia de una identidad en expansión en la que unos velos caen sólo para descubrir otros. En este libro, Claude Lefort, desenmascara la vieja obsesión de la filosofía por el pensamiento puro y su ceguera ante un trabajo de expansión y producción de una obra en la que el pensamiento se busca a través de la escritura desvelándose e inventándose a la vez. La

lectura que hace de Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Kant, Sade; o de Tocqueville, Leo Strauss, Raymond Aron, Gordon Wood... es un ejemplo de esa búsqueda y de su impacto sobre la historia y las sociedades políticas.

Notas

[1] Propongo el neologismo «deuterofisita», de *deúteros* (segundo) y *physis* (naturaleza) para designar la condición de «segunda naturaleza» de la moral. Este término, que aparecerá en distintos lugares del presente libro, es un calco de «monofisita», como notará el lector avisado. De los monofisitas habrá ocasión de ocuparse en el Ensayo 1.º

[2] El presente libro es complementario de otro, de próxima aparición, titulado *La fábrica del bien. Ensayo sobre la invención de la moral*, al que habré de referirme en varias ocasiones, así como de mi *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral* (Madrid, Mínimo Tránsito/Antonio Machado Libros, 2006). En cierto modo esos dos volúmenes y el presente podrían leerse como una trilogía.

[3] «Cum unius cuiusque uerbi naturae sint duae, a qua re et in qua re uocabulum sit impositum [...], priorem illam partem, ubi cur et unde sint uerba scrutantur, Graeci uocant *etymologían*, illam alteram *perì semainoménon*» (Varrón, *De Lingua Latina,* v, 2, edición y traducción de Manuel Antonio Marcos Casquero, Barcelona, Anthropos, 1990).

[4] «[Q]uemadmodum quodque poeta finxerit uerbum, quod confinxerit, quod declinarit» (*De Lingua Latina,* V, 7). Nótese que las palabras pueden ser entidades *fictae* o *confictae*, y que la tarea del etimologista es desentrañar ese proceso de «ficción» o figuración, que parece natural. Este carácter figurado o fingido de ciertas palabras importará mucho para lo que se mostrará en adelante.

[5] Es, en efecto, como si se conociese la referencia ignorando del todo el sentido, algo que puede bastar quizá para usar las palabras Delgado o Calvo cuando son apellidos, pero no cuando el sentido determina la referencia, que es lo que, adelantándose unos cuantos siglos a Frege o a ciertas interpretaciones de Frege parece sugerir Varrón.

[6] *De Lingua Latina,* VI, 69-74.

[7] *De Lingua Latina,* VI, 69.

[8] Este término, que prácticamente sólo se conoce en genitivo y ablativo singulares (*spontis* y *sponte*, de un nominativo casi inusitado, *spons*), va acompañado siempre de un posesivo y, en época imperial, puede regir un nombre en genitivo. Así, se dirá *sponte tua* o *spontis tuae* («por voluntad tuya», o «de tu voluntad»), o *sponte ducum* («por voluntad de los jefes»). Ha dado spontaneus y los derivados de este. *Cfr.* A. Ernout,A. Meillet, *Dic tionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots,* 4.ª edición, París, Klincksieck, 1967, s.

[9] Es neologismo. Propongo llamar semelyusivos a aquellos actos en que alguien emite libremente ciertas palabras y en virtud del acto en cuestión renuncia a desdecirse de ellas en lo sucesivo. Sobre este término fingido que trae origen de Séneca: «semel iussit, semper paret» («mandó una vez; obedecerá siempre») puede verse mi ensayo «La paradoja del compromiso», en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza* reunido por Roberto R. Aramayo y J. Francisco Álvarez, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2006, pp. 379-408.

[10] Ernout y Meillet (loc. cit.) hacen equivaler *spontalis* (derivado de spons) al gr. *hekoúsios*, que, junto con *hékon*, es precisamente el término usado por Aristóteles para referirse al componente necesario de voluntariedad en lo que hoy llamamos acción responsable. Me he ocupado de este asunto en mi artículo «Entre la Ética y la Poética (Responsabilidad, fortuna e incertidumbre según Aristóteles)», *Enrahonar: Quaderns de Filosofia,* 30 (1999), pp. 99-115.

[11] *Sponsus, us,* que no debe confundirse con la palabra que designa «esposo»: *sponsus, i.*

[12] «Qui spoponderat filiam, despondisse dicebant» (*De Lingua Latina,* VI, 71). La enunciación tiene cierto aire paradójico: responsabilizarse de la entrega de la hija implica, en efecto, abandonar las responsabilidades paternas. Pero, en efecto, responsabilizarse de algo consiste en adquirir

nuevas responsabilidades que casi siempre obligan a revisar algunas de las antiguas. Nadie se responsabiliza de algo en estado de ausencia de responsabilidad, porque de ninguna responsabilidad podría decirse que es la primera que uno adoptó.

[13] Varrón agrega, de un modo que suena forzado e implausible, que «también *spes* (esperanza) puede derivarse de *sponte* (por propia voluntad), porque tiene esperanza (*sperat*), ya que piensa que puede lograrse lo que desea; pues, si cree que va a suceder lo que no desea, entonces no tiene esperanza, sino temor» (*De Lingua Latina,* VI, 73).

[14] La palabra «respuesta» sugiere una relación entre el responder y el poner que en realidad no existe, salvo en la etimología popular. De hecho, la forma «repuso» no pertenece en su origen al verbo «reponer» y es, como recogen Corominas y Pascual, el resultado de la disimilación de un anterior «respuso» (la misma disimilación que se dio en la hoy desaparecida «repuesta»). Por su parte, «responsable» figura en el *Diccionario de Autoridades* como neologismo, mientras que «responsabilidad» no lo reconoce la Academia hasta el siglo XIX.Véase todo lo anterior en el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* de Joan Corominas y José Antonio Pascual, Madrid, Gredos, 1993, *s.v.* «responder».

[15] Es contenciosísimo el asunto de si los compromisos son actos momentáneos y entonces no es lícito emplear la perífrasis durativa que acaba de usarse o si, por el contrario, cabe concebir el acto de comprometerse como una actuación más o menos dilatada en el tiempo. Puede consultar el aficionado a estos nada triviales detalles la sustanciosa observación de Austin en *Cómo hacer cosas con palabras,* traducción de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Barcelona, Paidós, 1981, p. 108.Adviértase que en la *stipulatio* romana en la que el llamado *stipulator* o *reus stipulandi* preguntaba con toda solemnidad *«spondes?», «promittis?», «dabis?»* o *«facies?»* a otro que, en caso de responder favorablemente, se convertiría en *reus promittendi* o *promissor* y admitiría por tanto su deuda y su obligación de satisfacerla la respuesta del promitente (*«spondeo», «promitto», «dabo»* o *«faciam»*) había de darse sin dilación para que la *stipulatio* fuera válida. Lo que estrictamente se llamaba *sponsio* constituía una forma especial de la *stipulatio* para casos de fianza y en su origen era,

no en vano, un juramento con sanción solo sacral.Tomo estos detalles del *Derecho Privado Romano* de Álvaro d'Ors (10.ª ed., Pamplona, Eunsa, 2004, § 425, p. 511). Parece, en efecto, que el acto de cargar con un compromiso escinde el tiempo en un antes y un después netamente discernibles y habría de ser, por tanto, un acto tan solemne como breve, como si cualquier dilación quitase fuerza al acto semelyusivo, sembrase la duda sobre su asunción o anunciase su incumplimiento. Semejante exigencia resulta, sin embargo, no poco paradójica si se tiene en cuenta que el acto de comprometerse tiene que derivar, al mismo tiempo, de una voluntad firme reñida con cualquier improvisación o precipitación e incompatible, por tanto, con la perentoriedad ceremonial de los ritos semelyusivos. El promitente está, desde luego, en la desagradable tesitura de quien tiene que responder sin la menor vacilación y dar a la vez por seguro que semejante respuesta es fruto de una meditación serena, como si el acto de comprometerse consistiera en la actualización momentánea de predisposiciones largamente atesoradas.

[16] O quizá las anteriores condiciones no sean tan extravagantes como parece. Porque poder contar con que las promesas propias sean reconocidas como tales no siempre es fácil: ya hablaba Nietzsche de lo esforzado que resulta criar a un animal capaz de hacer promesas. Y, si bien se mira, el principal castigo que sufre quien incumple sus promesas es el muy desapacible de que aquellas que intente en el futuro no serán tenidas en cuenta: aquel a quien prometa algo *no corresponderá* a la promesa.

[17] Sobre la condición pública de las promesas es imprescindible el estudio de Carmen González Marín, «Cómo atar lazos con palabras», *Enrahonar: Quaderns de Filosofia,* 30 (1999), pp. 25-44.

[18] Conforme al viejo dicho que menciona Aristóteles en *Política*, III, 1277 b 11-13: «diò kaì légetai kaì toûto kalôs, hos ouk éstin eû árxai mè arkhthénta» («nadie manda bien si antes no ha obedecido»).

[19] Las únicas restricciones tendrían que estar constituidas por las posibles figuras del inmoral responsable y del virtuoso irresponsable, dos tipos humanos que no son fáciles de concebir. Un inmoral responsable sería aquel que, aun obrando siempre de manera torcida y viciosa, diera siempre cuenta

cabal de todas sus acciones, se arrepintiera contritamente de ellas y se propusiera la enmienda con todo su empeño sin lograrla nunca. Para seguir siendo por siempre un inmoral responsable debería ser, como se advertirá, un incontinente sistemático destinado a fracasar siempre en la virtud y a dar cuenta y razón de sus fracasos. Por su parte, el virtuoso irresponsable sería quien obrase de manera moralmente correcta sin poder responder nunca a preguntas sobre por qué lo ha hecho. Amén de irresponsable sería un virtuoso inconsciente, algo apenas concebible y que no corresponde, contra lo que podría a primera vista parecer, a figuras como la voluntad santa o el alma bella, entre cuyas virtudes sí está el saber por qué hacen lo que hacen. El virtuoso irresponsable sería pura espontaneidad y ni siquiera podría concebir el obrar de otra manera, cosa esta última bastante para tener que negarle la condición virtuosa. Sobre la concepción de la moral que está en el fondo de estos razonamientos puede verse la primera parte de mi libro *La fábrica del bien. Ensayo sobre la invención de la moral,* Madrid, Síntesis, *en prensa*.

[20] Por analogía con el llamado beneficio de la duda. El de la causalidad consiste en no tomar en consideración la condición libre de los seres libres para exonerarlos de culpa, atribuyéndoles tan solo la causalidad natural a la que también obedecen.Tal proceder, que en primera persona sería consecuencia de la mala fe, puede sin embargo usarse en tercera persona con fines de indulgencia.A este «beneficio de la causalidad» se ha referido Javier Muguerza en varios escritos inéditos que aparecerán próximamente en sus libros *Decir que no* y *Sueños de la razón, razones de los sueños.* Puede verse mientras tanto su trabajo «Sobre la condición "metafísica" y/o "postmetafísica" del sujeto moral», en María Herrera Lima (ed.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas,* México, Alianza, 1993, pp. 173-191.

[21] La naturaleza es, no en vano, un libro, por usar la vieja metáfora. Y los libros, como todo lo que está escrito, se distinguen precisamente por responder con el silencio a las preguntas que se les hacen, o por contestarlas siempre de la misma manera y sin reparar en quién pregunta. Esto es, por lo menos, lo que se dijo en el *Fedro* de Platón sobre la escritura, y se dijo precisamente con el fin de denunciar la *falsa responsabilidad de la*

escritura, el carácter tan solo fingido de las respuestas que los textos dan a quienes los leen.

[22] Según calificaba Shakespeare a la furia: *El rey Ricardo II,* traducción de Luis Astrana Marín, en W. Shakespeare, *Dramas históricos,* Madrid, Espasa, 2000, p. 406.

[23] Sobre la naturaleza que gusta de ocultarse es imprescindible Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature,* París, Gallimard, 2004.

[24] Una muy buena exposición es la de Otto Saame, *El principio de razón en Leibniz,* prólogo de Juan A. Nicolás, traducción de Norberto Smilg y Juan A. Nicolás, Barcelona, Laia, 1987. La lectura más profunda que sobre el tema ha dado el siglo XX es *Der Satz vom Grund,* de Heidegger (Pfullingen, Neske, 1957), que puede leerse en la traducción castellana de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela: *La proposición del fundamento,* Barcelona, Serbal, 1991.

[25] O «rien n'arrive sans raison», o «nihil fit sine ratione», o «aucune enontiation est veritable sans une raison suffisante».Véase el libro ya citado de Otto Saame, p. 36.

[26] Se trata de una metáfora constitutiva o fundacional y en modo alguno optativa, perteneciente a la clase de metáforas imprescindibles a que se ha referido Hans Blumenberg a lo largo de toda su obra.Véase por ejemplo *Paradigmas para una metaforología,* traducción y estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela, Madrid,Trotta, 2003.

[27] Justificar algo significa aportar la prueba de una validez que ya tuviera vigencia antes del momento de la justificación. Si me piden que justifique mi conducta no me piden que convierta ahora en cosa justa lo que era injusto en el momento de cometerse, sino que intente mostrar (con la autoridad que poseo, pues soy el autor) que se trataba de una acción justa, aunque no lo haya parecido a ciertas gentes, entre las que figura quien me pide la justificación.Te doy tu oportunidad para que me convenzas de lo contrario, y advierte lo honrado que soy: no voy a oponer resistencia si tus

razones son buenas. Me expongo a descubrir que estaba equivocado y, si tu acción era justa, depondré mi cólera, mi desprecio y mi mala opinión. Pero eso ocurrirá tan solo si tú me convences. Podría ser que yo no llevase razón y que tú no estés en condiciones de disuadirme, bien porque no lo sepas (hay veces en que uno no lo sabe todo sobre sí mismo) bien por incapacidad tuya; en esos dos casos, mantendré mi juicio. Es más: quizá cuando te vayas me entere de que tu acción fue justa porque otro me convenza de ello; ya veré qué opinión tengo entonces sobre tu acción y sobre ti, pero, tenga la que tenga, pensaré que eres incapaz de justificar tus propias acciones, que era lo que yo te había pedido.

[28] Puede entenderse por «estimativa» tanto el estudio o ciencia de los valores en general como el objeto de dicha ciencia. El término «estimativa», de larga tradición en las discusiones sobre las facultades del alma, fue defendido por Ortega en varios lugares. El más conocido de ellos es el texto «Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?», publicado en la *Revista de Occidente* en octubre de 1923 (*Obras completas,* tomo III, Madrid, Taurus, 2005, pp. 531-549). Me he ocupado del concepto de estimativa en los capítulos 14.º y ss. de mi ya citado libro *La fábrica del bien*.

[29] En una lengua que permite la duplicidad de *séconde* y *deuxième* lo peculiar del ordinal puede que esté más claro, pues se trata en cierto modo de una única referencia con dos sentidos, de los cuales no es fácil determinar, por cierto, cuál es el primero y cuál el «segundo».

[30] Sobre lo que es «segundo» y lo que es «según» algo, véase el exordio de *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin,* de José Manuel Cuesta Abad, Madrid, Abada, 2004, pp. 9-10.

[31] «Naturaleza» es entonces un término que puede ser «contable» o «incontable», a semejanza de lo que ha mostrado Antonio Gómez Ramos que ocurre con la historia. En efecto, hay historia y hay historias, y la primera (la incontable) está presente en las segundas, aunque constituya lo que «no puede contarse» (en el sentido de «relatarse»), es decir, lo que no incluye ninguna historia de las contables.Véase la *Reivindicación del centauro,* de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Akal, 2003, pp. 59ss. Me he

ocupado de este libro y en particular de este asunto en la nota «La ironía se hizo método», *Revista de Libros,* 102 (junio 2005), pp. 5-7.

[32] El imitar, es decir, el formar ciertas duplicaciones de cosas es, según la *Poética*, connatural a los animales humanos y se manifiesta ya desde la niñez. El hombre es un animal duplicador que, sin embargo, siempre sabe qué es el original y qué la copia, qué lo primero y qué lo segundo. Por lo menos para Aristóteles, puesto que Platón parece convencido de lo contrario.

[33] Es decir, que ambas tienen una naturaleza compartida, según el sentido de la palabra «naturaleza» que la hace equivalente a especie. Ambas naturalezas tienen la misma naturaleza en un sentido y distinta en otro, y aquí es donde radica precisamente la anomalía.

[34] *Categorías,* 1 a 1-7, según la traducción de L. M.Valdés Villanueva, Madrid,Tecnos, 1999.

[35] *«Dià gàr toûto khaírousi tàs eikónas horôntes, hóti symbaínei theoroûntas manthánein kaì syllogízesthai tí hékaston, hoîon hóti hoûtos ekeînos»* («Por eso, efectivamente, gozan al ver imágenes, pues lo que sucede es que, al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa: que este, pongamos por caso, es aquel», *Poética,* 1448 b 15).

[36] «Por eso el hábito es difícil de mudar: porque se parece a la naturaleza, como dice Eveno:
Digo que la costumbre, amigo, persevera mucho tiempo
y que en los hombres acaba por ser naturaleza.»
(*Ética Nicomáquea,* VII, 1152 a 30-33.) O, según la vieja traducción de Simón Abril (*ca.* 1580): «Porque la costumbre por eso es dificultosa de mudar: porque es semejante a la naturaleza, como dice Eveno:
La contemplación larga, amigo, digo
Que dura, y con el uso confirmada
Virtud ya de natura trae consigo».
(*Los diez libros de las Éticas o Morales de Aristóteles, escritas a su hijo Nicomaco, traducidos fiel y originalmente del mismo texto griego en lengua vulgar castellana por Pedro Simón Abril, profesor de letras humanas y*

filosofía, y dirigidos a la S. C. R. M. del rey don Felipe, nuestro señor; los cuales, así para saberse cada uno regir a sí mismo, como para entender todo género de policía, son muy importantes. Con introducción de Adolfo Bonilla y San Martín, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1928, p. 319.) Véase también *Retórica,* I, 1370 a 6-9: «Lo que resulta del hábito (*tò eithisménon*) procede como si fuese natural (*hósper pephykós*), pues el hábito se asemeja a la naturaleza; no anda lejos, en efecto, el "muchas veces" (t*ò pollákis*) del "siempre" (*tôi aeí*) y, mientras que a la naturaleza le corresponde el "siempre", del hábito es propio el "muchas veces"».

[37] Aunque también cabe (véase el comienzo del libro X de la *República*) salvar la poesía, adecuadamente acompañada del debido *phármakon*, por mostrar un proceso paralelo al del conocimiento de verdad. El filósofo sí puede gozar con la poesía porque sabe que no es verdad, mientras que el hombre común está expuesto a sus engaños. Es como Ulises cuando se ata al mástil y se deja los oídos destapados después de habérselos obturado con cera a sus hombres.

[38] Se consultará con provecho la voz «Nature (with *Phusis, Kind, Physical* etc.)», de C. S. Lewis, *Studies in Words,* Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 24-74.

[39] *Física,* II, 192 b 9-31 y V, 230 a 19 - b 10.

[40] Con el «venir a presencia» en que según Heidegger consistía el movimiento para Aristóteles, *cfr.* «Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις Aristóteles, *Física* B, 1», en *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 199-249.

[41] Sería falso, en efecto, afirmar que la virtud es el cumplimiento o la culminación del animal humano. Para Aristóteles este papel lo desempeña la *eudaimonía* o felicidad, aunque ciertamente la *areté* es un componente necesario suyo. Lo que ocurre es que, si bien se mira, Aristóteles era tenebrosamente pesimista respecto de la felicidad. La plenitud del hombre sólo puede darse de manera cierta después de la muerte, de manera que el animal humano sólo estaría completo una vez muerto, lo cual resulta

contrario a todo parecer sensato. La *eudaimonía* no es ciertamente una segunda naturaleza porque, de serlo, lo sería de manera paradójica. Quizás por eso el papel le correspondió a la *areté*.

[42] I. Kant, *Crítica de la razón práctica,* traducción de Roberto R.Aramayo, Madrid, Alianza, 2000, p. 156 (*Kants Werke, Akademie-Textausgabe,* Berlín,Walter de Gruyter, 1968, vol.V, p. 69 [en adelante *Ak.*]).

[43] *Crítica de la razón práctica, ibid*, pp. 157-158 *(Ak.,* V, p. 70).

[44] Conviene advertir que cuando Kant habla del juicio en contextos morales no se refiere a lo que ordinariamente se llama juicio moral a la decisión sobre si alguien, uno u otra persona, ha obrado debida o indebidamente, sino a lo que se acostumbra a llamar *deliberación*, esto es, a la decisión acerca de lo que uno va a hacer y no ha hecho todavía, estando (todavía) en poder de uno el obrar de una manera o de otra, o el abstenerse de obrar. He dedicado a esta cuestión mi ensayo «Daremos lo no venido por pasado», en *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral,* Madrid, Mínimo Tránsito/Antonio Machado Libros, 2006, pp. 81-118.

[45] Crítica de la razón práctica, op. cit., p. 116 *(Ak.,* V, p. 43).

[46] G.W. Leibniz, *Monadología*, §§ 78, 79, en *Escritos filosóficos,* edición de Ezequiel de Olaso, notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti, traducciones de Roberto Torretti,Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982, p. 623. Estos *Escritos* han sido reeditados en 2003 por Mínimo Tránsito/Antonio Machado Libros.

[47] *Monadología*, § 83, *Escritos filosóficos*, *op. cit.,* p. 624.

[48] *Ibid*, §§ 84, 85 y 86.

[49] *Ibid*, § 87, p. 625.

[50] La filosofía anglosajona de la mente y de la acción tampoco está libre de concepciones de este tipo.Así, la doctrina de Donald Davidson, que en la jerga clasificatoria habitual recibe el nombre de «monismo anómalo»,

constituye un caso elocuente de naturaleza duplicada y hasta de un Estado dentro de otro Estado. En una serie de ensayos publicados a partir de los años sesenta del siglo XX y prolijamente glosados por los especialistas en la materia, Davidson se esforzó en mostrar que todo episodio mental (cualquier creencia, o deseo, o pasión, o alguna otra de las que la filosofía analítica llama «actitudes proposicionales») y toda acción humana admiten una doble descripción: en términos físicos por un lado y en el marco de cierto espacio de razones por otro. Así, el levantar la mano para encender un quinqué es un movimiento físico como cualquier otro, y así tendrá que describirse en muchos contextos (aunque quizá en menos de los que suele creer la mayor parte de los filósofos analíticos), pero también es una genuina acción de la que pueden darse razones, para las cuales la descripción física será irrelevante. Los episodios físicos están regidos por leyes y las acciones lo están por razones, pero esto no quiere decir que las acciones se sustraigan a las leyes físicas; dada una acción humana físicamente descrita, siempre habrá, de hecho, una ley física que pueda explicarla. Cosa distinta es que, tratándose de acciones, esas explicaciones no siempre serán muy interesantes. De esta manera, el mundo de lo racional y de lo mental es una especie de naturaleza provincial o foral en la que siguen teniendo validez las leyes de la física, pero donde *además* está vigente toda una legalidad privativa suya consistente en normas racionales.Véanse los escritos de Davidson comprendidos en sus *Ensayos sobre acciones y sucesos,* traducción de Margarita Valdés, José Antonio Robles y Olbeth Hansberg, Barcelona-México, Crítica-UNAM, 1995.

[51] «Muchos, sin embargo, creen que los ignorantes más bien perturban que siguen el orden de la naturaleza, y conciben que los hombres están en la naturaleza como un Estado dentro de otro Estado» (*Tratado político,* II, § 6, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 87). Y en el prefacio de la tercera parte de la *Ética* se encontrará lo siguiente: «La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de esta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y

que solo es determinado por sí mismo» (traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 181).

[52] Llamativamente, la concepción rousseauniana del gobierno echa mano de la idea de un cuerpo incluido en otro cuerpo: «El gobierno es en pequeño lo que el cuerpo político que lo incluye es en grande. Es una persona moral dotada de ciertas facultades, activa como el soberano, pasiva como el Estado, y que puede descomponerse en otras relaciones semejantes; de donde nace, por consiguiente, una nueva proporción y otra dentro de esta, hasta llegar a un término medio indivisible, es decir, a un solo jefe o magistrado, que puede representarse, en medio de esta progresión, como la unidad entre la serie de las fracciones y la de los números» (*El contrato social, o Principios de derecho político, por J. J. Rousseau, ciudadano de Ginebra,* libro III, capítulo I, en Jean-Jacques Rousseau, *Escritos de combate,* introducción de Georges Benrekassa y traducción de Salustiano Masó, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 454).

[53] Georg Jellinek, *Fragmentos de Estado,* introducción de Miguel Herrero de Miñón y traducción de Michael Forster, Miguel Herrero de Miñón y José Carlos Esteban, Madrid, Civitas, 1978.

[54] Sobre la forma política de la Monarquía Católica, tan expresiva de lo anterior, debe verse el libro, de jellinekiano título, *Fragmentos de monarquía.Trabajos de historia política,* de Pablo Fernández Albaladejo, Madrid,Alianza, 1992, y ciertamente el de Miguel Artola, *La monarquía de España,* Madrid, Alianza, 1999.

[55] Véase sobre estos asuntos el capítulo XI («Controversias doctrinales en los siglos V y VI»), por Manuel Sotomayor, en el vol. 1.º de la *Historia del Cristianismo* dirigida por el propio Sotomayor y José Fernández Ubiña, Madrid-Granada,Trotta-Universidad de Granada, 2003, pp. 589-637.

[56] Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval,* traducción de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Alianza, 1985. Se leerá con provecho el ensayo de Alain Boureau, «Histoires d'un historien, Kantorowicz», que aparece como

postfacio de la traducción francesa de *Los dos cuerpos* y la vida de Federico II: *OEuvres*, París, Gallimard, 2000, pp. 1223-1309.

[57] Kantorowicz, *op. cit.*, p. 57, n. 8.

[58] «Rex autem [...] huius Christi, id est Dei et hominis, imago et figura erat, quia [...] totus homo erat, totus deificatus erat et sanctificatus per gratiam unctionis et per benedictionis consecrationem. Nam et si Graeci sermonis utaris ethimologia, consecratio, id est apotheosis, sonabit tibi deificatio. Si ergo [...] rex [...] per gratiam deus est et christus Domini, quicquid agit et operatur secundum hanc gratiam, iam non homo agit et operatur, sed deus et christus Domini» (Anónimo normando, citado por Kantorowicz, *op. cit.*, p. 59, n. 13). He modificado la traducción del texto que aparece en la versión española de Alianza.

[59] Clásico sobre el asunto es Francesco Ferrara, *Teoría de las personas jurídicas,* traducción de Eduardo Ovejero y Maury, edición y estudio preliminar de José Luis Monereo Pérez y Cristóbal Molina Navarrete, Granada, Comares, 2006. En relación con las concepciones medievales de la ficción puede verse el capítulo 5.º de *Figure di verità. La finzione nel Medievo occidentale,* de Maria Bettetini,Turín, Einaudi, 2004.

[60] Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 204-205.

[61] Sobre este asunto es tan notable como el estudio de Kantorowicz el también clásico de Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge,* París, Aubier-Montaigne, 1949. El ejemplar que he manejado en la biblioteca de la Universidad Carlos III de Madrid, con abundantes marcas y subrayados, perteneció al profesor José Luis L.Aranguren, quien, según se sigue de las fechas del ex libris, lo adquirió y leyó en su segunda edición ampliada y corregida, de 1949, apenas publicarse (la primera es de 1944).

[62] Comentario a los *Tres Libri* (los tres últimos libros del Código), cit. por Kantorowicz, *op. cit.*, p. 207. He modificado la traducción. Lucas de Penna se sirve de la analogía que asemeja al obispo con el príncipe y a la iglesia con la república.

[63] Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 410-411.

[64] «Eípoi án he eikòn Egò kaì ho basileùs hén esmen. Egò gàr en ekeíno eimì kakeînos en emoí» (Atanasio, *Tercer discurso contra los arrianos*), *cfr.* Kantorowicz, *op. cit.*, p. 411, n. 409.

[65] El *habeas corpus* es, ciertamente, *habeas corpus physicum*. Al igual que en la filosofía política del liberalismo clásico el Estado se legitima por garantizar cierto reducto inviolable en el que el individuo puede disponer de sí propio, para la biopolítica contemporánea el objeto del gobierno es la conservación de la vida individual en términos biológicos, su salud y su inmunidad. Estos temas foucaultianos han sido fecundamente elaborados en los últimos tiempos por Roberto Esposito: Immunitas. *Protección y negación de la vida,* traducción de Luciano Padilla, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, y *Bíos. Biopolitica e filosofia*,Turín, Einaudi, 2004.

[66] «Cada uno de nosotros», se encontrará en las celebérrimas líneas de Rousseau, «pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. Este acto de asociación produce inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su voluntad y su vida. Esta persona pública que así se constituye con la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad, y ahora toma el de *República* o *cuerpo político*, el cual es llamado por sus miembros *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo y *Poder* cuando se le compara con sus semejantes» (Rousseau, *Contrato*, I,VI, *op. cit.*, pp. 411-412).

[67] Al revés de lo que ocurre crecientemente en la biopolítica contemporánea, donde la principal incumbencia del Estado es prolongar la vida física de los individuos y preservarla. Casi podría decirse, invirtiendo a Rousseau, que «no depende de los hombres prolongar la vida del Estado, pero sí depende del Estado prolongar la de los hombres todo lo posible, dándoles la mejor constitución», en donde «constitución» ya no querrá decir *politeia*, sino calidad de vida y protección contra infecciones varias.

[68] Rousseau, *Contrato,* III, XI, *op. cit.*, p. 479.

[69] Thomas Hobbes, *Behemoth,* estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Madrid,Tecnos, 1992, p. 201.

[70] Chateaubriand anotó lo siguiente: «La aceptación de la Constitución, el 14 de septiembre [de 1791], no calmó nada. Se trataba de proclamar la deposición de Luis XVI; de haber tenido esta lugar, el crimen del 21 de enero [de 1793] no se habría cometido; la posición del pueblo francés cambiaba con respecto a la monarquía y a la posteridad. Los partidarios de la Constituyente que se opusieron a la deposición creyeron salvar la Corona, y la perdieron; quienes creían perderla, la habrían salvado. Casi siempre, en política, el resultado es el contrario del previsto» (François de Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, traducción de José Ramón Monreal con presentación de Marc Fumaroli y prólogo de Jean-Claude Berchet, libro 9.º, capítulo 3.º, Barcelona, El Acantilado, 2004, volumen I, pp. 371-372).

[71] Se trata de la vieja idea según la cual el juicio mismo ya constituye condena y la única libertad es la de quien está libre de juicio. En breve podrá leerse sobre este asunto mi ensayo inédito «La ley, el juicio y el perdón».

[72] Michelet, *Histoire de la Révolution française,* libro IX, capítulo X, edición de Gérard Walter, Bibliothèque de La Pléiade, París, Gallimard, 1952, vol. II, p. 140. Sobre la idea de representación en la Revolución francesa puede verse el estudio de Julián Sauquillo, «Los fundamentos de la representación política: el origen de la relación conceptual entre pueblo, órgano y ley», en Rafael del Águila (ed.), *La representación en el Derecho,* n.º 8 del *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid,* 2004, pp. 63-107.

[73] «Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro*», dijo Kant en un lugar muy conocido, «si legisla universalmente dentro del mismo, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a dicho reino como *jefe* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro. El ser racional tiene que considerarse siempre

como legislador en un reino de los fines posible merced a la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como jefe. Mas no puede pretender este último puesto simplemente merced a la máxima de su voluntad, sino solo cuando se trate de un ser plenamente independiente y sin necesidades que limiten su capacidad de adecuarse a la voluntad» (I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* traducción de Roberto R.Aramayo, Madrid, Alianza, 2002, p. 122 [*Ak.,* IV, 434-435]).

[74] Erich Auerbach, *Figura,* prólogo de José M. Cuesta Abad, traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos, Madrid,Trotta, 1998. Las ideas de Auerbach han sido objeto de fecundas discusiones en los últimos tiempos a partir de la publicación del estudio de Hayden White, «Auerbach's Literary History. Figural Causation and Modernist Historicism», en *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect,* Baltimore,The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 87-100. Puede verse el prefacio de White a su selección de escritos (a cargo de Verónica Tozzi) *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 43-61, así como su texto «Construcción histórica», en el volumen dirigido por Manuel Cruz y Daniel *Brauer, La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 43-58.

[75] «Mutatione namque rerum non omni modo interitu transiuit hic mundus» (Agustín, *De ciu. Dei,* 20, 14, *cit.* por Auerbach, *loc. cit.;* véase también p. 100).

[76] «Praeterit enim figura huius mundi, uolo uos sine sollicitudine esse. Figura enim praeterit, non natura», según cita Agustín. En realidad, tan solo es de Pablo la primera proposición (1 Corintios 7, 31-32): «parágei gàr tò skhêma toû kósmou toútou. thélo dè hymâs amerímnous eînai», de manera que la contraposición *figura/natura* se debe propiamente a Agustín, aunque Auerbach la atribuya también a Pablo.

[77] Como señala Auerbach (*op. cit.,* p. 47), el léxico científico y retórico griego tenía por lo menos cinco términos para expresar el concepto de «figura», a saber, *morphé, eîdos, skhêma, týpos y plásis.*

[78] Auerbach cree que el término *figura* comenzó a usarse con este sentido «poco después de Cicerón, como induce a pensar el título de un libro de Anneo Cornuto *(De figuris sententiarum)* al que hace referencia Gelio (9, 10, 5), así como las observaciones y las alusiones de los dos Sénecas y las de Plinio el Joven» (*op. cit.,* p. 62).

[79] Aun la doble naturaleza de Cristo, concebida para que su índole humana y divina fueran a la par no en vano es *Dios y hombre verdadero*, ha de estar sometida al supuesto de que uno de los términos que se equiparan tiene que estar subordinado al otro, aunque solo sea porque el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios (y habría resultado bien paradójico que Dios librase de esa condición figurada precisamente a su propio Hijo). Adviértase que, según Tomás de Aquino, Cristo es Imagen de Dios a la manera en que la imagen de un rey se da en su hijo, mientras que el hombre simplemente está hecho «a imagen» de Dios, a la manera en que la imagen de un rey se da en la cara de una moneda (*Suma Teológica*, Ia, q. 93, art. 1; *cfr.* Ia, q. 35, art. 2).

[80] Digo «casi todos» porque no veo con claridad que pueda atribuírsele esto a Leibniz. Es cierto que para él el Reino de la Gracia ostenta prioridad sobre el de la Naturaleza, pero su insistencia en el paralelismo borra prácticamente del todo la atribución de prioridad.

[81] «Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée. La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature» (*Pensées,* § 126, en *OEuvres complètes,* prefacio de Henri Gouhier, presentación y notas de Louis Lafuma, París, Seuil, 1963, p. 514).

[82] Por raro azar, los más canónicos de los clásicos muestran a menudo el aspecto de autores marginales, inasimilables y casi apestados. En realidad nadie sería un clásico si en su obra no pudiera encontrarse cada cierto tiempo algo que militase contra su condición de autor ejemplar y que hiciera dudar un momento a los administradores del canon sobre la conveniencia de mantener dentro de este a alguien tan poco recomendable.

Un clásico que satisficiera siempre las expectativas que llevaron a su canonización tendría que ser expulsado en seguida del canon y no habría muchos motivos para tenerle aprecio. El clásico que no se muestra de cuando en cuando como un autor maldito no merece en absoluto la condición de clásico.

[83] Esto por lo que atañe a lo que podría llamarse el *programa radical* de la moral moderna, aquel cuyo representante más destacado es la filosofía de Kant. Pero hay también un programa moderado, el que parte de Hobbes y Hume y discurre hasta nuestros días por diversos meandros utilitaristas y naturalistas, y para ese programa de lo que se trata es de ser racional en el sentido de una adecuación de medios a fines. En la medida en que se logre persuadir de que esta conducta «racional» puede explicarse de manera biológica o, en general, perteneciente a la cultura científica o a alguna jerga que la imite, ya se habrá logrado reducir las dos naturalezas a una (que es el sueño *protofisita* del programa moderado). Sin embargo, no está claro en una reducción así qué es lo que se reduce a qué: si la conducta humana racional a los crudos hechos o si la explicación de estos a las pautas de la racionalidad instrumental. Lo más probable es que haya círculo vicioso o virtuoso, en esto no hace falta entrar ahora y entonces ya no se sabría cuál es la primera naturaleza y cuál la segunda. He expuesto esta distinción entre el programa radical y el moderado en el capítulo 4.º del libro, ya citado, *La fábrica del bien*.

[84] En «La decadencia de la mentira», que se encontrará en sus *Intenciones*, traducción y notas de Ricardo Baeza e introducción de Salvador Clotas, Madrid,Taurus, 2000, pp. 11-48. He dedicado al tema de la naturaleza que imita al arte (lo que cabe llamar «antimímesis») el capítulo 6.º de mi libro, ya mencionado, *La fábrica del bien.*

[85] El mayor insulto que cabe a la creencia en la superioridad del original sobre la copia es seguramente el mito de Pigmalión. Hay un estudio reciente muy recomendable sobre el tema: el de Victor I. Stoichita, *Simulacros. El efecto Pigmalión: de Ovidio a Hitchcock,* traducción de Anna María Coderch, Madrid, Siruela, 2006.

[86] Esto no quita para que la maldad estimativa y ontológica de la figura tenga que verse, desde luego, como privación. La buena figura que es una mala cosa, y que es tanto peor cosa cuanto mejor figura, solo es «buena» en un sentido pervertido del bien como el del vicioso que, confundido por sus errores sobre lo bueno, es tanto más favorable al mal cuanto mayor sea este y su maldad tiene en último término la estructura de una privación. El mal de las ficciones de pintores y poetas se advierte comparando dichas ficciones con las imitaciones rectas del artesano: mientras este imita la forma de la cama, el pintor y el poeta imitan lo imitado por él.Así pues, cuando hablamos de una figura «formalmente buena», tiene que advertirse que semejante formalidad es una mala imitación de la genuina forma. Que una figura sea buena como figura significa, en suma, que es mala como forma porque no solo es una privación de la plenitud de la forma, sino también de la forma disminuida tal como comparece en las entidades singulares sensibles. Ni que decir tiene que el platónico consecuente no emplearía estas palabras salvo en un momento de despiste.

[87] Las siguientes líneas de Derrida son muy elocuentes sobre la estructura paradójica de la responsabilidad: «Por lo demás, si se respondiese constantemente al otro, si se respondiese exactamente, completamente, adecuadamente, si se ajustase perfectamente la respuesta a la pregunta, a la demanda o a lo que se espera, ¿se estaría respondiendo todavía? ¿Pasaría algo? ¿Sucedería un acontecimiento? ¿O solo la culminación de un programa, una operación calculable? Para ser digna de este nombre, ¿acaso toda *respuesta* no debe *sorprender* por una novedad irruptiva? ¿Por lo tanto, por un desajuste anacrónico?» (J. Derrida, «RESPONDER DE LAS ANALOGÍAS (AFORÍSTICA III)», en «Como si fuese posible, "within such limits"...», comprendido en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, traducción de C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid,Trotta, 2003, p. 254).

[88] Conforme a la muy plausible tesis de Harry Frankfurt según la cual no es necesaria la existencia de más de una opción para que la acción sea responsable.Véase su célebre artículo de 1969, «Posibilidades alternativas y responsabilidad moral», recogido en L*a importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos,* traducción de V. I.Weinstabl y S. M. de Hagen, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 11-23.

[89] «Si el lenguaje ordinario ha de ser nuestra guía», dejó dicho J. L.Austin, «es para eludir una responsabilidad o una plena responsabilidad para lo que más a menudo damos excusas, y yo mismo he usado la palabra de ese modo anteriormente» («Un alegato en pro de las excusas», *Ensayos filosóficos,* compilación de J. O. Urmson y G. J.Warnock y traducción de Alfonso García Suárez, Madrid, Alianza, 1989, p. 173).

[90] Hay que advertir que, desde luego, no tienen el mismo valor en castellano las expresiones «Baldomero es irresponsable» y «Nicanora es una irresponsable». En la mayor parte de los contextos lo primero querrá decir que, por edad, enfermedad, tara o impedimento, a Baldomero no deben imputársele sus acciones, mientras que lo segundo significa que a Nicanora se le pueden y deben imputar sus acciones, aun cuando ella se burle de esa imputación, no la tome en serio o no le conceda ninguna importancia. En sus *Categorías gramaticales. Relaciones y diferencias,* Madrid, Síntesis, 1990, p. 110, Ignacio Bosque llama convincentemente la atención sobre las dos listas siguientes de adjetivos: *a)* capaz, decente, normal, feliz, apto, divertido, discreto, obediente, consciente, simpático, maduro; y *b)* incapaz, indecente, anormal, infeliz, inepto, aburrido, indiscreto, desobediente, inconsciente, antipático, inmaduro. En la primera lista del profesor Bosque ningún adjetivo (todos o casi todos meliorativos) admite ir precedido del artículo «un» formando expresiones del tipo «fulano es un *x*», mientras que todos los de la segunda (peyorativos donde los haya) exigen dicho artículo en dichas construcciones. En castellano, ser irresponsable es lo contrario de ser un irresponsable.

[91] Sin duda ninguna, «no responsable» puede ser sustituido por «no culpable», mientras que en el otro uso, en el de «fulano es un irresponsable» esa sustitución no es posible. Pero esto no arregla en absoluto el problema, sino al revés: ¿qué tiene que pasar para que unas veces «responsabilidad» pueda intercambiarse por «culpa» y otras veces eso resulte imposible y disparatado?

[92] «[A]pparet diuersam esse orationi uoluntatem» (*Institutio oratoria,* VIII, 6, 54, edición de Jean Cousin, París, Les Belles Lettres, 1978). La ironía, decía todavía Fontanier, «consiste à dire par une raillerie, ou plaisante, ou sérieuse, le contraire de ce qu'on pense, ou de ce qu'on veut faire penser»

(Pierre Fontanier, *Les figures du discours,* París, Flammarion, 1977, pp. 145-146).

[93] «Eironeía d'estì légein ti mè légein prospoioúmenon è [en] toîs enantíois onómasi tà prágmata prosagoreúein» (*Rhet. ad Alex.,* 1434 a 17-18, edición de Pierre Chiron, París, Les Belles Lettres, 2002).

[94] Puede verse sobre esta figura mi ensayo «Yoes pretéritos», en el libro colectivo reunido por Mariflor Aguilar Rivero, *Los límites de la subjetividad,* México, Fontamara-UNAM, 1999, pp. 103-135.

[95] *Rhet. ad Alex.,* 1434 a 27-29. Es un caso claro en el que la ironía, según la concepción de Sperber y Wilson que aparecerá más adelante, puede entenderse como una mención.

[96] La ironía puede ser, en efecto, una expresión de dolor. Lo es por ejemplo cuando alguien depone compromisos a sabiendas de que da igual deponerlos que no hacerlo. Las ironías del moribundo sobre su propia muerte o sobre el día de mañana se fundan muchas veces en que nadie estará en condiciones de pedirle responsabilidades en el futuro por lo dicho.

[97] *De oratore,* II, LXVII, 272, edición de Edmond Courband, París, Les Belles Lettres, 1927.

[98] Me he ocupado de esta generalización de los objetos de actitud burlesca en «La burla según Kant», 3.ª parte de mi libro, ya citado, *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral.*

[99] *Institutio oratoria,* VIII, 6, 54.

[100] En la escritura no faltan señales semejantes a estas: «podría decirse», «por así decir» o incluso «si vale la ironía» o «si se me permite la ironía». Pero estos usos escritos no son simplemente derivados de lo que ocurre en la lengua hablada. Al revés: en medida muy grande, la voz imita a la escritura. Cabría preguntarse si esto se parece a la inscripción de Magritte «Ceci n'est pas un pipe». No está claro que se trate de lo mismo, porque en Magritte el efecto buscado es un perplejo «¿y entonces qué es?», que no se

da en la ironía, donde la inflexión de voz sirve precisamente para lo contrario, a saber, para eliminar la perplejidad.

[101] Puede entenderse de otra manera lo que dice Quintiliano, una manera a primera vista poco verosímil pero en realidad muy natural. No se trata de advertir que lo que alguien afirma es incoherente con lo que suele decir o con lo que es esperable que diga, sino de catalogar ese fallo particular de coherencia como uno de los fallos deliberados de coherencia y de declinación del compromiso que suele llevar a cabo el individuo correspondiente. Interesa advertir que lo que aquí sucede no es o no es tan solo el reconocimiento de una excepción, sino propiamente el de la obediencia a una norma alternativa, a saber, la de las ironías (o como se las quiera llamar) a que tan dado es ese individuo. «Esta es la *típica* ironía de fulano», se dirá, siendo fulano un hombre de los que típicamente profieren ironías, y con ello la ironía vendrá a caracterizarse quizá como aquello que se parece a las cosas que suele decir fulano. Probablemente sea de este modo como el niño o el joven aprenden el significado de la palabra «ironía».

[102] «Audiamus», inquit, «pulchellum puerum». Quom esset adrisum: «Non potui mihi», inquit Lamia, «formam ipse fingere; ingenium potui». Tum hic: «Audiamus», inquit, «disertum». Multo etiam adrisum est uehementius. (*De oratore,* II, LXV, 262).

[103] En el Ensayo 4.º de este libro se mostrará lo que, según Séneca, ocurre con el desencadenamiento de la ira, algo que resulta muy semejante a lo aquí descrito.

[104] Digo «justicia retórica» por analogía con lo que suele llamarse «justicia poética», concepto tan frecuente como impreciso que suele dar a entender casos en que una obra artística se venga de algún hecho o estado de cosas injusto y restablece la verdad o desacredita a impostores y falsarios. De la justicia poética me he ocupado en mi escrito «El arte como reintegración», que podrá encontrarse próximamente en el n.º 2 de la revista *Entornos Filosóficos*.

[105] Se trata, claro está, de dos usos del término «ironía» que se han distinguido desde antiguo (aunque este es un ejemplo de que las distinciones pueden llegar casi a borrarse). Por un lado está la ironía que se hace con palabras (invirtiéndoles el significado o haciendo con ellas lo que sea, siempre que se trate de operaciones verbales) y por otro la que el mundo, el destino o la situación hace con las personas, reales o de ficción. Las ironías de la palabra y las ironías de la vida parecen distinguirse muy netamente tanto que a veces resulta extraño que una misma palabra sirva para los dos usos, pero hay ocasiones en que la vida (o, mejor dicho, los efectos no queridos de algunas palabras) tuerce las ironías de palabra humillando a quien cree ser experto en este arte. Ni que decir tiene que los verdaderamente expertos conocen estas trampas y procuran burlarlas, aunque quizá no haya nadie tan experto para burlarlas siempre. Seguramente toda ironía «real» implica alguna forma de ironía verbal.

[106] Sobre la ironía socrática es imprescindible *Socrates. Ironist and Moral Philosopher,* de Gregory Vlastos, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

[107] Si los amores de Nemolúrisa y Tindelario, afortunados al principio, languidecen antes de lo acostumbrado o se vuelven desapacibles y tormentosos, es posible que cualquiera de los dos, recordando los antecedentes del caso, se sienta engañado y burlado por unos hados que se le escaparon, como si su dicha pasada fuera el medio del que se sirvió su desventura presente.

[108] Según la muy persuasiva concepción de Dan Sperber y Deirdre Wilson, «Les ironies comme mentions», *Poétique*, 36 (1978), pp. 399-412. Una elaboración luminosa y muy aguda se encontrará en el libro de Graciela Reyes, *Polifonía textual.* La citación en el discurso literario, Madrid, Gredos, 1984, pp. 153-179.

[109] F. Schlegel, *Philosophische Fragmente,* en Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, vol. 18.º, editado por E. Behler, Paderborn, Schöningh, 1963, p. 85. Sobre la ironía romántica debe verse del mismo Ernst Behler, *Ironie und literarische Moderne,* Paderborn, Schöningh, 1997, así como el capítulo 1.º («Retórica de lo moderno. Símbolo e ironía en la teoría romántica») de José

M. Cuesta Abad, *Las formas del sentido. Estudios de Poética y Hermenéutica,* Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1997, pp. 31-79.

[110] *Cfr.* Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria,* traducción de José Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1966, §§ 340-342.

[111] «Parékbasis est, ut mea quidem fert opinio, alicuius rei, sed ad utilitatem causae pertinentis, extra ordinem excurrens tractatio» (Quintiliano, *Institutio oratoria,* IV, 3, 14).

[112] Paul de Man se ha referido, por su parte, al anacoluto como un mecanismo retórico equiparable a la parecbasis que interesa a Schlegel.Véase *El concepto de ironía*, traducción de Manuel Asensi,Valencia, Episteme, 1996. Me he ocupado del anacoluto como expresión verbal del arrepentimiento en mi *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral, op. cit.*, pp. 54-64.

[113] O en el siguiente ejemplo de Rafael Sánchez Ferlosio (*Las semanas del jardín,* Semana primera, § 30, Barcelona, Destino, 2003, p. 68): «Había una vez un hombre que tenía un primo de nombre Sempronio, que vivía en una casa construida por un albañil casado con la hija de un labrador dueño de un campo en el que cierta tarde un cazador, cuya escopeta había sido arreglada en una armería donde los martes por la tarde, etc.» Es inevitable que Sánchez Ferlosio piense a continuación, al igual que lo hizo Paul de Man, en el anacoluto.

[114] Sobre la ironía trágica, que es sin duda la forma más característica de ironía real o de situación, véase el capítulo 5.º de la tesis doctoral de Rocío Orsi, YI CHRE POIEIN. *Pensamiento y acción en Sófocles,* Universidad Carlos III de Madrid, 2005.

[115] *Cfr.* H. Lausberg, *Manual de retórica literaria, op. cit.*, § 902, vol. II, pp. 290-291.

[116] *Cfr.* H. Lausberg, *op. cit.*, § 8, vol. I, p. 64. Sobre la *licentia,* Lausberg trae como autoridad a Isidoro de Sevilla, *Etimologías,* I, 35, 1.

[117] En un agudo artículo de 1995 contra la atosigante beatería de la tolerancia, Francisco Tomás y Valiente dio pistas del mayor interés sobre el parentesco de esta noción con el disimulo o manga ancha canónica: si a un eclesiástico se le acusa con justicia de algo pero la ejecución del castigo puede constituir un *periculum animae* para el acusado porque éste es débil y su salud moral se resentiría gravemente con el castigo, entonces sus superiores deben mostrarse, por razón *peccati uitandi,* disimuladores (en un sentido muy semejante al de la ironía en la retórica antigua) y «tolerantes». *Cfr.* «Ensayo sobre la tolerancia y su historia», en *A orillas del Estado,* Madrid,Tecnos, 1996, p. 231.Tomás y Valiente remite a la obra de Paolo Grassi, *L'ordine giuridico medievale,* Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 210ss.

[118] En un sentido de «estereotipo» que creo es muy semejante al uso de Hilary Putnam en «The Meaning of "Meaning"». Hay traducción castellana de este escrito en L. M.Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid,Tecnos, 1991, pp. 131-198. Quien lo prefiera, puede sustituir los estereotipos de Putnam por los *esquemas* de Kant (*cfr.* «El esquematismo de los principios puros del entendimiento», *Crítica de la razón pura,* A 137 B 176 - A 147 B 187).

[119] Contra la robusta concepción de Wayne Booth en su clásico *A Rhetoric of Irony,* Chicago, University of Chicago Press, 1974 (hay traducción castellana, Madrid,Taurus, 1986). «Todas las ironías son *estables* o fijas», cree Booth (pp. 5-6), «en el sentido de que una vez que se ha efectuado la reconstrucción del significado, el lector no se ve obligado a socavarlo con posteriores demoliciones y reconstrucciones».

[120] Debe verse sobre este punto el texto de Stanley Fish, «Los bajitos no tienen razón de vivir: lectura de la ironía», en *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional,* Barcelona, Destino, 1992, pp. 135-159.

[121] La ironización de palabras o expresiones que antes se habían empleado de manera seria es un fenómeno del mayor interés.A partir de determinado momento, expresiones como «marco incomparable» o «pertinaz sequía» ya no pueden usarse en serio, y solo se emplearán con el propósito de parodiar ciertas maneras de hablar o de burlarse de quienes empleaban las expresiones en cuestión. Cuando una palabra abandona el régimen de

seriedad en el que surgió su uso y pasa a afincarse en el registro irónico, ya no suscita exigencia alguna de responsabilidad a quien la pronuncia. En rigor, la única responsabilidad bastante peculiar por cierto que podría suscitarse sería aquella en la que incurriría alguien que, por no haberse enterado de que «marco incomparable» solo se puede decir de manera paródica, pronunciase la expresión con total naturalidad y mostrase, por tanto, una considerable falta de familiaridad con los modales vigentes.

[122] Una crítica muy inteligente y saludable del aprecio bobo por la tolerancia es el ensayo de Aurelio Arteta, «La tolerancia como barbarie», en el volumen colectivo *Tolerancia o barbarie,* compilado por Manuel Cruz, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 51-76. Por razones que los historiadores de las ideas quizá investiguen el día de mañana, las aportaciones de teóricos españoles a la discusión de la tolerancia han sido numerosas en los últimos años, aunque lo cierto es que la moda cunde en todas partes con parecido furor.Algunas de las intervenciones que ahora me parecen más destacables son la de Rafael del Águila, «Tolerancia y multiculturalismo. Instrucciones de uso», *Claves de Razón Práctica,* 125 (2002), pp. 10-19; la de Pablo Badillo O'Farrell, «¿Pluralismo *versus* multiculturalismo?», en la compilación *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo,* a cargo del mismo autor (Madrid, Akal, 2003, pp. 33-66), y la de Pedro Cerezo Galán, «Tolerancia», en el volumen colectivo, reunido por el propio profesor Cerezo, *Democracia y virtudes cívicas,* Madrid, Biblioteca Nueva-Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2005, pp. 183-228.

[123] Adapto para mis fines lo expuesto por Ernesto Garzón Valdés en su artículo «"No pongas tus sucias manos sobre Mozart". Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», *Claves de Razón Práctica,* 19 (1992), recogido después en su libro *Derecho, ética y política.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 401-416.

[124] En realidad todos esos ideales son, en la mayor parte de las ocasiones, pura presunción de quien blasona de ellos. Para grupos sociales muy numerosos de la clase media occidental sobre todo para los miembros de profesiones ligadas a lo que suele llamarse lo cultural o la cultura, o que se entregan en sus ratos de ocio a pasatiempos más o menos culturales los valores enumerados suelen ser objeto de un culto verbal tan empalagoso

como vacuo. Son expresión de esa amanerada infatuación propia de quien cree que el uso frecuente de ciertas palabras preserva de todo vicio y asegura la salvación del alma. Hoy por hoy, la tolerancia es, junto con la *solidaridad*, la reina de esa familia de palabras moralmente correctas. Si cada época tiene sus propias palabras altisonantes, aptas para dar brillo a los engolados discursos de los propagandistas de la virtud, las de la nuestra son esas. La decencia moral de una época se mide, sin duda ninguna, por su pudor a la hora de evitar esas sonrojantes expresiones.

[125] Carlos Thiebaut ha desarrollado ampliamente esta distinción.Véase su libro *De la tolerancia,* Madrid,Visor Dis, 1999, *passim,* y también *Vindicación del ciudadano,* Barcelona, Paidós, 1998, pp. 259-282. Otra defensa de la tolerancia positiva es la de Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal,* Barcelona, Paidós, 1999, capítulo 4.º

[126] Se parece al personaje que Rafael Sánchez Ferlosio propone como alternativa al tolerante: «La tolerancia es un pacto perverso en el que cada parte renuncia a la pasión pública de sus razones y las convierte en estólidas e impenetrables convicciones, o sea en verdades encerradas en un ghetto, a cambio de una paz que no es concordia sino claudicante empecinamiento y ensimismada cerrazón.Ante lo que inevitablemente ha de sentirse como sinrazón ajena cabe moverse, en todo caso, entre una impaciente indulgencia y una paciente agitación, nunca pararse en esa indiferencia o desdén definitivo que es la tolerancia» (R. Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos,* Barcelona, Destino, 1993, pp. 139-140).

[127] Nos limitaremos aquí a mostrar el carácter paradójico del deber de tolerancia, lo que, en virtud de la mutua implicación de derechos y deberes, valdrá también, en caso de ser correcto, contra el presunto derecho a la tolerancia.

[128] Como ha señalado Derrida en diversos lugares, aquello que normalmente constituye objeto de perdón y que, por tanto, resulta *perdonable*, es lo que menos importa en relación con el perdón, pues, si resulta perdonable, con ello ya se ha dicho que hay razones para renunciar

al castigo o para deponer el odio, la crítica o la cólera, es decir, que no es necesario propiamente el perdón. Solo cabe perdonar, en sentido estricto, lo imperdonable, de manera semejante a como en puridad solo se tolera lo intolerable.Véase por ejemplo *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber,* traducción de M. Segoviano, C. de Peretti y P.Vidarte, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003.

[129] Quizá sí que merezca la pena detenerse un momento en lo que cabría llamar *tolerancia melancólica,* la de aquel que actúa, desde luego, contra todas sus razones, y lo hace a partir de un sentimiento de desposesión de motivos, movido quizá por anteriores episodios en los que vio que las creencias propias eran objeto de la desaprobación general. Lo más seguro es que este tipo de tolerancia esté movido, más que por el naufragio masivo de las creencias, por el de los deseos. Se trata de la tolerancia profundamente indiferente de quien ya no tiene nada en serio que desear. O se trata, quizá, de la tolerancia del sabio al que todo da más o menos lo mismo por creer que la diferencia entre lo más deseable y lo más espantoso no es en realidad tan grande como suele creerse.

[130] Véase sobre el término «estimativa» el Ensayo 1.º de este libro, nota 26, p. 45.

[131] En realidad, puede que la anterior no sea la manera más exacta de describir lo que ocurre. Porque no es que la demarcación entre lo que tiene relevancia moral y lo que no la tiene prefigure lo que después se admitirá como moralmente correcto y lo que no, sino que más bien la demarcación y el juicio se llevan a cabo al mismo tiempo y no son siempre fáciles de distinguir.Así, el defensor del vegetarianismo no sostiene *primero* que la cuestión de la dieta tiene relevancia moral para afirmar *después* que no es lícito (o recomendable) comer carne, sino que lo uno y lo otro van estrechamente unidos y forman una unidad dificilísima de romper. Otro tanto le ocurre, desde luego, al defensor de la dieta carnívora cuando afirma lo contrario.

[132] Por «Estimativa» entendía Ortega, como ya se ha señalado, la ciencia de los valores. Pero nada impide usar también este término para designar el conjunto de lo estudiado por dicha ciencia, a semejanza de lo que ocurre,

por ejemplo, con el término «historia», con el término «economía» o, sin ir más lejos, con el propio término «ética» y hasta cierto punto con «moral». Así pues, cabe entender por «estimativa» el conjunto de fenómenos humanos valorativamente relevantes. El hecho de que Ortega usara la mayúscula podría dar pie a llamar «Estimativa» a la ciencia o saber correspondiente y «estimativa» a su objeto de estudio (con una convención gráfica que a veces se usa para la historia), aunque no estoy muy seguro de que estas estipulaciones resulten útiles del todo.

[133] El conocimiento de los sistemas estimativos no es nomotético porque difícilmente puede dar lugar al establecimiento de leyes. Es cierto que a veces la moral aspira a ser un conjunto de leyes, pero eso no implica ni muchísimo menos que el conocimiento del significado que esas leyes tienen en la vida humana pueda también expresarse por medio de leyes. Los sistemas estimativos son individualidades históricas y no clases naturales y la forma de conocimiento que les corresponde es cabalmente idiográfica. No en vano el conocimiento idiográfico es uno de los sucesores uno tan solo, es verdad de la idea dieciochesca de una *ciencia moral.* Sobre esto último pueden verse los capítulos 2.º y 4.º de mi ya citada *Apología del arrepentido y otros ensayos de teoría moral.*

[134] De manera semejante a lo que ha sostenido sobre la historia y las historias Antonio Gómez Ramos, *Reivindicación del centauro,* Madrid,Akal, 2003, pp. 79 y 84.Véase la nota 29 del Ensayo 1.º del presente libro, p. 48.

[135] De la concepción de lo teórico recién expuesta me he ocupado en el capítulo 10.º de mi libro, ya citado, *La fábrica del bien.* Sobre la incompatibilidad de las nociones de teoría y de forma de vida puede verse mi nota «El hombre que se equivocaba de conversación. A propósito de las notas sobre Wittgenstein de Oets Kolk Bouwsma», *Isegoría*, 31 (2004), pp. 151-164.

[136] En la primera acepción del diccionario, masa es «mezcla que proviene de la incorporación de un líquido a una materia pulverizada, de la cual resulta un todo espeso, blando y consistente» (Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española,* 21.ª edición, Madrid, Espasa, 1992,

s.v.). «Masa» es en sus orígenes un término peyorativo, tanto que su valor como «muchedumbre» proviene de la *massa damnata* formada por los condenados al infierno. Una masa de algo es siempre en el sentido coloquial algo indiferenciado, cuyos componentes se confunden del todo entre sí, y este es precisamente el rasgo a partir del cual se forma la metáfora de la masa o las masas como muchedumbre indiferenciada y gregaria de personas.

[137] B. de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico,* 5.ª parte, proposición XLII, traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 391.

[138] O «hacer que el parecer común se sostenga», *Ética Nicomáquea,* VII, 1145 b 2.Véase sobre este pasaje el capítulo 8.º de *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega,* de Martha C. Nussbaum, traducción de A. Ballesteros, Madrid,Visor Dis, 1995, y el muy clásico artículo de G. E. L. Owen, «Tithenai ta phainomena», en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode,* Lovaina, Publications de l'Université de Louvain, 1961, pp. 83-103.

[139] Quizá sea lícito castellanizar sin más la palabra griega *akrasía* y usar «acrasía» como sinónimo de «incontinencia». De parecida manera resulta natural usar «encracia» para traducir la *enkráteia* o fortaleza de la voluntad.

[140] El nombre de Leibniz apareció en la segunda edición, publicada dos años después. *Cfr.* sobre estos detalles E. J.Aiton, *Leibniz.A Biography,* Bristol, Adam Hilger, 1985, p. 298.

[141] Hay una diferencia notable entre el espanto que suscitó el terremoto de Lisboa y el que suscitan similares catástrofes de nuestros días, como el maremoto del océano Índico de diciembre de 2004. «Se habrá observado», ha escrito Félix de Azúa, «que las hecatombes de los dos últimos siglos son obra exclusiva de los humanos. Habiéndonos demostrado a nosotros mismos que somos capaces de arrasamientos muy superiores a los de cualquier meteoro natural, parece que nos hemos quedado sin habla. Desde luego, ya no nos consuela la belleza de lo arruinado, pero es que ni siquiera osamos pedir explicaciones por la descomunal destrucción. Es como si nos

hubiéramos resignado a vivir en el sinsentido humano, el cual es incluso más abrumadoramente absurdo que el sinsentido divino. Siendo así que los humanos hemos demostrado ser peores que la peor catástrofe y que el peor dios, ¿cómo vamos a exigir explicaciones sobre el Mal?» («Algunos cambios», *Letras Libres,* 41, enero 2005, p. 56).

[142] Habría sido quizá muy difícil que a las clases cultas del siglo XVIII se les ocurriera este raciocinio. Sin embargo, a la cultura popular de la época (y de otras anteriores y posteriores en los lugares más variados) el procedimiento le era muy familiar. *Cfr.* el estudio de Réné Girard, *El chivo expiatorio,* traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1986.

[143] «Wenn es ist kein Sache, do thu das Recht zu, als die Ertznen zu der Seuche, id est nullam esse causam, cui jure occurri non possit, uti nullus sit morbus qui omnem prorsus medicinam respuat» (G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe,* edición de la Deutsche Akademie der Wissenschaften, 6.ª serie, vol. 1.º, p. 239).

[144] Una buena discusión del tormentoso vínculo entre el concepto de responsabilidad y los fenómenos naturales se encontrará en el capítulo 7.3 («Responsabilidad o culpabilidad») de Manuel Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido? Acerca del sentido de la acción humana,* Madrid,Taurus, 1995, pp. 227-241.

[145] *Cfr.* el artículo, merecidamente clásico, de Harry Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», traducido ahora en la recopilación, ya citada, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos.* Me he ocupado de él en mi nota «Harry Frankfurt o la apropiación de la necesidad», *Revista de Libros,* 120 (2006), pp. 3-4. Para que haya acrasía y también para que se dé su contrario la encracia o fortaleza de la voluntad es preciso que se den los dos deseos contrapuestos. Si nunca he tenido el deseo de fumar, entonces no soy encrático o fuerte de voluntad, sino simplemente virtuoso (por lo menos en esto). Otra cosa es que la encracia sea un camino hacia la virtud. Una magnífica defensa de la encracia y la virtud como categorías esenciales de la filosofía política es el libro de Antoni Domènech, *De la ética a la política (De la razón erótica a la razón inerte),* Barcelona, Crítica, 1989.

[146] *Cfr.* Jon Elster, *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad,* capítulo II, traducción de J. J. Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1989. Me he ocupado de estos asuntos en mi texto «La paradoja del compromiso», publicado en el ya referido volumen de homenaje al profesor Muguerza.

[147] No parece que sea necesario que uno muera para que sus allegados pidan dinero a las compañías de tabacos, y ni siquiera que uno enferme de gravedad. Bastaría con querer dejar de fumar y enfrentarse a las dificultades que esto acarrea para poder pedir con éxito cierta cantidad de pesetas: ¿por qué los chicles de nicotina tiene que sufragárselos el ex-fumador y no las compañías que se lucraron con su adicción pasada?

[148] Un caso a primera vista contrario al del Fumador Litigante es la tendencia, hasta ahora solo anecdótica, a sostener que los servicios públicos de salud no han de correr con los gastos de enfermedades producidas por el tabaco. Esta tenebrosa doctrina se funda en que la responsabilidad del fumador por su adicción exime al Estado de toda obligación sanitaria, pero puede hacerse compatible con las pretensiones del Fumador Litigante sólo con que sean las compañías de tabacos las que hayan de pagar las facturas hospitalarias y farmacéuticas de los fumadores y antiguos fumadores. Aunque menos repugnante, esta última opción es tan poco aceptable como la primera. Los sistemas públicos de salud se fundan en que no puede consentirse que los ciudadanos sean abandonados a su fortuna ni dejados al albur de lo que se le ocurra a algún argumentador sofístico en lo que toca a su salud o enfermedad, cualquiera que haya sido el camino causal (casi nunca libre, probablemente, de alguna culpa remota) que haya conducido a la circunstancia médica de que se trate. Me parece que la vigencia de este principio es, con toda certeza, moralmente más vinculante que cualquier argumento elaborado con el escurridizo vocabulario de la responsabilidad.

[149] *Ética Nicomáquea* (en adelante, EN), 1105 a 25 - 1105 b. Bernard Williams y John McDowell son autores de sendos estudios muy esclarecedores sobre este asunto: del primero «Acting as the Virtuous Person Acts», en R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism,* Londres, University College London Press, 1995, pp. 13-23; y del segundo «Virtue

and Reason», en *Mind,Value, and Reality,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1998, pp. 50-73.

[150] El virtuoso es un retórico epidíctico implícito. *Cfr.* Aristóteles, *Retórica,* 1366 a 23-34 sobre el género epidíctico y 1354 a 1-8 sobre el carácter «común» de una retórica implícita y no profesionalizada.

[151] «En cuanto a la pretensión de verdad (*prospoíesis*), llamemos fanfarronería (*alazoneía*) a la excesiva, y fanfarrón al que la tiene; a la defectuosa, ironía (*eironeía*), e ironista (*eíron*) al que la tiene» (EN, 1108 a 21-23). *Cfr.* también Retórica, 1419 b 8-10.

[152] «Ahora digo dijo don Quijote que no ha sido sabio el autor de mi historia, sino algún ignorante hablador, que a tiento y sin algún discurso se puso a escribirla, salga lo que saliere, como hacía Orbaneja, el pintor de Úbeda, al cual preguntándole qué pintaba respondió "Lo que saliere".Tal vez pintaba un gallo de tal suerte y tan mal parecido, que era menester que con letras góticas escribiese junto a él "Este es gallo". Y así debe de ser de mi historia, que tendrá necesidad de comento para entenderla» (*Don Quijote,* 2.ª parte, capítulo III, edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1998, p. 652).

[153] T. Hobbes, *Behemoth,* edición de Miguel Ángel Rodilla, Madrid,Tecnos, 1992, p. 41.

[154] *Op. cit.,* p. 51.

[155] *Cfr.* el ingenioso libro de J. L. Mackie, *El milagro del teísmo, t*raducción de L. García Urriza, Madrid,Tecnos, 1994, pp. 180ss. Una buena discusión de este género de temas se hallará en Enrique Romerales, *El problema del mal,* Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1995.

[156] R. Sánchez Ferlosio, «Rayado como una cebra» [1990], *Ensayos y artículos,* vol. 1.º, Barcelona, Destino, 1992, pp. 749-750.

[157] «Aceptar» y «concepto» son, no en vano, composiciones a partir de una misma raíz, derivada de *capere* (tomar o asir; compárese con el sustantivo alemán *Begriff* y el verbo *greifen*). Usar un concepto implica «concebir» algo, es decir, admitirlo, asirlo o aceptarlo como propio aunque al mismo tiempo sea común. No habrá conceptos si no hubiera cierto patrimonio común que uno tiene que tomar como propio o, si se prefiere, una propiedad que uno tiene que enajenar aunque sin abandonarla, teniéndola permanentemente asida.

[158] A semejanza de lo que ocurre con los nombres propios. Algunos nombres propios, dentro y fuera de la Biblia, son el producto de una invención personal, pero se supone que dichos nombres son en su mayoría «anónimos», en el sentido de que no hay nadie que los acuñara en particular, y si lo hay no es conocido. Que Aristóteles inventara el concepto de *entelékheia* es entonces cosa muy semejante a la que ocurrió cuando Swift inventó el nombre de Vanessa.Tratamos con casi todas las cosas que son entelequias y con casi todas las mujeres que son Vanessa sin ninguna necesidad de acudir a Aristóteles ni a Swift, como si fueran concepto y nombre anónimos y sin firma, o como si la firma hubiera dejado de ser pertinente por completo.

[159] Carlos Thiebaut ha defendido el carácter «recursivo» de la responsabilidad en el sentido de que, si alguien quiere irresponsabilizarse de algo, es fácil que se le pidan responsabilidades por esa declinación: uno sería responsable de su responsabilidad tanto cuando esta triunfa como cuando fracasa. En efecto, la responsabilidad tiene varios niveles o escalones, aunque su condición recursiva tendrá seguramente que suspenderse en alguna parte: más tarde o más temprano, se llegará a un punto en el que uno no sea responsable de su propia falta de responsabilidad. Parece, sin embargo, que quien se tiene a sí mismo por un agente responsable propende a pensar que la recursión es ilimitada; está, en efecto, entre las tentaciones de la responsabilidad el imaginarse carente de límites y recursiva del todo, como si tenerse por responsable de algo invitara a la irresponsable embriaguez de tenerse por responsable de todo.Véase sobre esto C.Thiebaut, *La responsabilidad ante el futuro (y el futuro de las Humanidades)*, Eutopías, 219/220,Valencia, Episteme, 1999.

[160] Se trata del llamado «estilo indirecto libre», denominación usual a partir de los estudios de Charles Bally, «Le style indirect libre en français moderne», *Germanische Romanische Monatschrift* (1912), y Marguerite Lips, *Le style indirect libre,* París, Payot, 1926. Una buena exposición de estas cuestiones es el libro de Graciela Reyes, *Polifonía textual. La citación en el relato literario,* al que ya me he referido con ocasión de la ironía.

[161] Naturalmente, el fenómeno es análogo al que según el Ensayo 2.º de este libro ocurre con la ironía.

[162] Eso, naturalmente, en caso de que el ejemplo (14) no se interprete de manera irónica, que es como sin duda ninguna se interpretará en la mayor parte de los casos, tanto que el legitimista evitará esa manera de hablar salvo cuando se encuentre entre correligionarios (y aun entonces tampoco faltará la ironía, aunque en este caso será amarga y no jocosa).

[163] Semejante afán depurador recuerda mucho a la desaforada inquietud que en gran parte de la filosofía analítica producen las modalidades y las expresiones de lo que se llama actitudes proposicionales (una desazón tan obvia para quien se mueve en esos ambientes como absurda para el no iniciado: ¿qué tendrá de malo el verbo «poder» o el «que» completivo?). Estas violaciones de la condición «extensional» de cualquier lenguaje que esté en orden fueron objeto a lo largo del siglo XX de los más variopintos intentos de reducción o de eliminación, como si se tratara de cuerpos extraños que había que eliminar o expulsar.Tal aversión alcanzó su grado más pugnaz en Willard Van Orman Quine, «el gran desentrecomillador del siglo XX», como lo llama Antonio Gómez Ramos.

[164] Sobre las metáforas como performativos véase Carmen González Marín, «Metáforas rígidas», *Arbor,* CLVI, 616 (1997), pp. 77-98.

[165] Ni que decir tiene que aquí no se habla de entrecomillar, sino de «entrecomillar»; no en sentido literal, sino ampliado. Sin duda ninguna, no es lo mismo poner entre comillas que «poner entre comillas».

[166] Que uno haya de responder con razones de la conducta propia (o de la de cierto grupo al que pertenece) no es ni puede ser una exigencia jurídica,

contrariamente a lo que sucede con el requisito de reparación. Desde el punto de vista del derecho, la moral es un exceso prescindible. La inversa, como se verá más adelante, no es cierta siempre.

[167] Aunque he dejado aparte la consideración de la responsabilidad como virtud, conviene advertir que uno puede negarse a responder en ciertas condiciones sin por ello actuar de manera moralmente irresponsable. En este sentido, la responsabilidad es el nombre de una regularidad, hábito, disposición o expectativa (de algo muy semejante a una virtud), que no queda defraudada por fallos ocasionales.

[168] Las comunidades morales, a diferencia de las políticas y de otras formalmente establecidas, son imaginarias y de límites inciertos. Son morales en sentido doble: en primer término porque en ellas se administra todo lo que se atiene al llamado punto de vista moral y en segundo porque no son físicas ni tangibles y radican en un espacio y un tiempo indeterminados. Para pertenecer a una comunidad moral no es preciso haber dado consentimiento y ni siquiera es necesario ser consciente de ello; no en vano, los muertos y las generaciones futuras pertenecen muchas veces a esta clase de comunidades sin que a nadie le parezca extraño.

[169] Sobre el término «deuterofisita», véase el Prólogo del presente libro.

[170] Sobre este particular puede consultarse mi ya referido ensayo «Yoes pretéritos».

[171] «Sobran razones» y «sobran motivos»: es frecuente oír en discusiones privadas y públicas del más vario pelaje este par de expresiones que apenas llaman la atención, aunque no cabe ninguna duda de que merecerían llamarla. Cuando alguien afirma lo uno o lo otro, es mejor no contradecirle, porque las probabilidades de hacerle cambiar de juicio son escasísimas. Hay una manera literal de entender estas expresiones que, a pesar de ser la más sencilla, apenas parece tenerse en cuenta. «Sobran razones» quiere decir, desde luego, que las razones no tienen ningún papel que cumplir, como cuando se dice que sobran escrúpulos o sobran miramientos. Y quizá sea cierto que para el seguidor incondicional de una causa las razones, efectivamente, sobran: ¿qué sentido podría tener, en relación con algo que

está meridianamente claro, tratar de justificarlo como si fuera confuso y disputable? Esto es lo que quiere decir casi siempre «sobran razones»: que las razones sobran (y otro tanto ocurre con los motivos). Pero se replicará que hay otra manera más caritativa de entender la expresión. Porque también se dice que las razones sobran cuando se da tal abundancia de argumentos en pro de algo (o en contra suya) que no es necesario tomarlos todos en consideración, pues con tener en cuenta unos pocos ya hay bastante para cerciorarse de la bondad de la causa que corresponda (o de la maldad de la contraria). Pero esta segunda versión quizá no sea menos detestable que la primera. Lo que proclama con insolente orgullo es que a partir de cierto momento ya puede interrumpirse el cómputo de las razones, porque las que puedan venir después no añadirán nada. Nótese que esto sólo puede sostenerlo quien esté convencido de que todas las razones que pudieran encontrarse después de dar carpetazo a su búsqueda tendrían que ser, por la irresistible fuerza de las cosas, meros refuerzos y confirmaciones de los argumentos que se poseían antes de la interrupción, como si la bondad de la causa propia fuera tan incontestable que nunca pudiera encontrarse ninguna razón en contra suya. Hace bien este personaje en darse por satisfecho con las razones que tiene, no vaya a ser que, por seguir buscando, aparezca alguna que le estropee la fiesta.

[172] Si hemos de hacer caso a Jon Elster y nunca viene mal esgrimir argumentos de autoridad en favor de afirmaciones intempestivas, el examen aristotélico de las pasiones es superior a todo lo que la psicología contemporánea ha intentado hasta ahora. Elster apoya su tesis en que la psicología no ha experimentado hasta ahora ninguna revolución; estaría como Kant creía que estaba la lógica en su época. Al igual que Kant en su época, es bastante probable que Elster lleve razón en la suya.Véase *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 48-61.

[173] En adelante tomaré «cólera» e «ira» como sinónimos, según es habitual, y entenderé, así pues, por «encolerizarse» entrar en estado de ira. Es muy iluminador sobre la orgé el artículo de John M. Cooper, «An Aristotelian Theory of Emotions», en *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory, Princeton* (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1999, pp. 406-423. Resulta frecuente en

castellano reservar la palabra «cólera» para una ira especialmente intensa e irracional, de la que puede ser paradigma la *ménis* de Aquiles. Sobre la cólera del hijo de Peleo y su significado debe verse el inteligente texto de Javier Gomá Lanzón, «Aquiles en el gineceo», *Claves de razón práctica,* 151 (2005), pp. 16-23.

[174] *Retórica,* 1385 b 13-14.

[175] *Retórica,* 1386 b 11-13

[176] *Retórica,* 1378 a 31-33.

[177] Ejemplos que tomo de la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton, material del mayor valor para el conocimiento de lo que se ha pensado sobre la naturaleza humana y sus pasiones, Subsección IX («Anger a Cause») de la parte tercera, dedicada a «cómo las pasiones y perturbaciones de la mente causan la melancolía», en la sección segunda de la primera partición, p. 270 de la edición de H. Jackson, Nueva York, New York Review Books, 2001.

[178] *Ética Nicomáquea* (en adelante, *EN*), 1130 a 31.

[179] *EN,* 1108 a 7 y también 1125 b 29.

[180] *EN,* 1105 b 33 - 1106 a 1.

[181] *EN,* 1126 a 5.

[182] *Cfr. EN,* 1125 b 30 sobre los requisitos para alabar a alguien por su relación con la ira.

[183] *EN,* 1108 a 3-10.

[184] *Retórica,* 1380 a 8.

[185] O la calma de la pasión, como también cabe llamarla con parecido derecho.

[186] *Cfr.* Emilio Lledó, *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la* theoria *moral en Aristóteles,* Madrid,Taurus, 1994, p. 182.

[187] Tanto el esquema «moderno», deudor de la dicotomía hecho/valor, como el «antiguo» representado por Aristóteles proceden en realidad dando dos pasos diferenciados y sucesivos, si bien distintos en cada esquema. Para el sentido común moderno, el primer paso es describir los hechos y el segundo valorarlos; para la manera antigua de proceder, lo primero es determinar el buen uso de algo y lo segundo explicar las desviaciones de dicho uso.

[188] El lector sacará provecho de la lectura de los capítulos 9.º, 10.º, 11.º y 12.º (en particular el 11.º) del libro de Martha C. Nussbaum,The *Therapy of Desire.Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1994. Para entender la teoría estoica de las pasiones es imprescindible la obra de Richard Sorabji, *Emotion and the Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation,* Oxford, Oxford University Press, 2000. Un enfoque alternativo es el de Julián Sauquillo en «El complot de las pasiones, o destreza del sentimiento moral», *Arbor,* 588 (1994), pp. 63-82.

[189] *De ira,* I, I, 1 (edición de A. Bourgery, París, Les Belles Lettres, 1971).

[190] *De ira,* I, I, 2.

[191] *Epístolas,* I, II, 62.

[192] «¡Cuánta diligencia tiene la iracundia para inventarse las causas de su furor!» (*De ira,* I, XVIII, 6). Es destacable que en ciertos contextos *orgé* pueda traducirse sin más por «pasión» como si fuese la pasión de las pasiones o el paradigma de todas las demás.Tal ocurre, por ejemplo, con Sófocles cuando en la Antígona (vv. 352-353) aparece la expresión *astynómous orgás*, que muy bien cabe traducir por «furores instauradores», pero también por «pasiones instauradoras». Sigo en esto la lectura, muy iluminadora, de José Manuel Cuesta Abad en *Ápolis. Dos ensayos sobre la política del origen,* Madrid, Losada, 2006, pp. 31ss.

[193] *De ira,* II, IV, 1.

[194] *Cfr. De ira,* I,VII, 4.

[195] Sobre la «dependencia de la senda» debe leerse el excelente libro de Juan Antonio Rivera, *El gobierno de la fortuna,* Barcelona, Crítica, 2000.

[196] *De ira,* II, IX, 1.

[197] «L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu», según la célebre sentencia de La Rochefoucauld, la 218.ª de las recogidas de este autor en *Moralistes du XVIIe siècle,* edición de Jean Lafond, París, Robert Laffont, 1992, p. 154.

[198] Es instructivo examinar el asunto, suscitado por Séneca, en el *De ira*, II,V, 1, de «si los que se enfurecen fácilmente y disfrutan con la sangre humana se encolerizan cuando matan a aquellos que no solo no les han infligido ofensa a ellos, sino que ni siquiera ellos creen que se la han infligido».

[199] *De ira,* II,V, 2. Quien padece la ferocidad, está dispuesto a recibir una ofensa «con tal de hacer daño, y para él los golpes y heridas no se enderezan a la venganza, sino al disfrute». Me parece que esta inquietante figura constituye una exacerbación de la ira. Aduce Séneca como ejemplos de ferocidad los de Apolodoro y Fálaris, y el segundo de ellos posee el máximo interés, ya que es el mismo al que acude Aristóteles en el libro VII de la *Ética Nicomáquea* para ilustrar la *theriótes* (que sin duda puede traducirse también como «ferocidad»). Es llamativo que Aristóteles no considere a esto una pasión, sino algo que pertenece a la misma jerarquía conceptual que el vicio y la incontinencia. En realidad, Séneca no hace nada muy distinto, ya que considera la ferocidad como una especie de ira degenerada que resulta de la pérdida de la clemencia.

[200] Según se vio al principio,Aristóteles describe la *orgé* como una pasión esencialmente vindicativa. Si no me engaño, este es el punto principal que sus lectores de hoy día tienen que rechazar en su reconstrucción de esta pasión. Gran número de casos de los que nosotros comprenderíamos en la

orgé son, como mostraré en relación con nuestra «indignación», insensibles a la venganza o poco sensibles a ella. Sobre la indignación como pasión moral, véase el estudio de Olbeth Hansberg, «Emociones morales», en el volumen 12.º de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía,* editado por Osvaldo Guariglia: *Cuestiones morales,* Madrid,Trotta-CSIC, 1996, pp. 107-127.

[201] Véanse los §§ 3 y 6 del Ensayo 3.º de este libro, pp. 191ss, 215ss.

[202] Ni Aristóteles llamaría *orgé* ni Séneca *ira* a un sentimiento así, cercano en cierto modo a la «ferocidad». Pero me parece que el enojo intenso que se niega a dar razones es un caso de ira, y el no verlo así depende de un excesivo racionalismo respecto a las pasiones (como le ocurre a Aristóteles) o de la tesis de Séneca de que la ira siempre busca coartada racional.

[203] «Pues las pasiones son aquello por lo que, haciendo mudanza, se cambia en lo tocante a lo que uno juzga», *Retórica,* 1378 a 21.

[204] En «La señal de Caín», texto recogido en *El alma y la vergüenza,* Barcelona, Destino, 2000, pp. 87-124. Apareció antes en *Claves de razón práctica,* 64 (1996), y puede verse un comentario a propósito suyo de Victoria Camps («Sobre el derecho y la moral.Apostilla a Rafael Sánchez Ferlosio») en el n.º 66 de la misma revista (pp. 76-77).

[205] Parece permisible la licencia de leer «responsabilidad» allí donde «La señal de Caín» se refiere a la culpa. La mala fama de esta última noción, harto merecida la mayor parte de las veces, no debe afectar a la forma anómala que aquí adopta la culpa, impropia desde luego de un dios misericordioso pero también de uno consistentemente justiciero. La impunidad de Caín corresponde más bien a un fallo en la consistencia justiciera de Yahvé, algo que desanimaría muy mucho a quien quisiese extraer de aquí el cuadro de un dios «moral». No: los dioses solo son «morales» cuando se equivocan o cuando incurren en anomalías.

[206] Sánchez Ferlosio apunta con razón la inconveniencia de imaginar un «estado de naturaleza» prejurídico que correspondiera a una moral

igualmente anterior al derecho.Véase sobre todo «La señal de Caín», *op. cit.*, § 21, p. 99.

[207] *Ibid*, p. 100.

[208] *Ibid* Pruébese a sustituir en el texto «culpa» por «responsabilidad» y se obtendrá una noción inmejorable de esta última.

[209] Véase de Giorgio Agamben el ya clásico *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida,* traducción de Antonio Gimeno Cuspinera,Valencia, PreTextos, 1999.

[210] «Una vez expulsado del seno familiar tras el asesinato de Abel», cuenta Félix de Azúa, «el fugitivo Caín y su horda fundaron la primera ciudad. Caín quiso construir con sus propias manos aquel paraíso del que sus padres tanto le habían hablado y restañar así con un gesto de soberbia la herida de una expulsión injusta. La invención de la ciudad cainita es coincidente con la invención de la historia, y esta a su vez con la partición del habla en las muchas lenguas de Babel» (*La invención de Caín,* Madrid, Alfaguara, 1999, p. 23).

[211] A la que el propio Azúa se ha referido en un ensayo posterior: «La torre de los mundos incomprensibles», en *Cortocircuitos. Imágenes mudas,* Madrid, Abada, 2004, pp. 11-34.Terminado de escribir este libro he leído con aprovechamiento *La Hipótesis Babel. 20 formas de desplazar una torre,* de Juan Barja y Julián Jiménez Heffernan, con prólogo de Arturo Leyte, Madrid,Abada, 2007, donde comparecen muy fecundamente distintas variaciones del mito babélico.

[212] *Política,* I, 1253 a 25-29: «Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (ho dè mè dynámenos koinoneîn, è medèn deómenos di' autárkeian, oudèn méros póleos, hóste è theríon è theós)», según la traducción de Julián Marías y

María Araújo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.Azúa trae a colación este paso de Aristóteles en el texto arriba citado, p. 21.

[213] Según lo que se expone en las Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita. *(Ak.,* VIII, p. 22; traducción de Concha Roldán y Roberto R.Aramayo, Madrid,Tecnos, 1987, p. 10).Y ya se sabe qué sociedad y qué derecho; seguramente, lo que vale de la isla de los verdugos vale también de la Cosmópolis: antes de dar la confederación republicana universal por concluida para marcharse a otro planeta o a alguna estrella, aún quedarían unos cuantos condenados a muerte a los que habría que ejecutar sin demora, según se sostiene en los «Principios metafísicos de la doctrina del Derecho», de *La metafísica de las costumbres (Ak.,* V, p. 334; traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid,Tecnos, 1989, p. 169).

[214] De acuerdo con la afirmación de Sánchez Ferlosio de que el derecho es «moral armada» y la moral «derecho inerme».

[215] He tratado de exponer que las ideas de Kant y Wittgenstein sobre la relación entre la moral y el mundo son estas en dos capítulos de mi ya citada *Apología del arrepentido,* los titulados «Daremos lo no venido por pasado» y «Las dos éticas de Wittgenstein».

[216] Junto con Agustín, Rousseau y Nietzsche, probablemente fue Wittgenstein el clásico al que más atormentó la cuestión de la culpa y su relación con la profundidad y la interioridad del yo. Podría afirmarse que para Wittgenstein la idea misma de un yo profundo al que uno tenga acceso privilegiado y los demás solo limitado y vicario se halla estrechamente relacionada con la capacidad de uno para cerciorarse de su pureza de intenciones y, por tanto, de su exención de culpa. Adquirir convencimiento de que mi acción ha estado libre de culpa y conocer en cada momento las motivaciones exactas de mi acción de modo que pueda tener certeza sobre la buena factura de mis intenciones y sentimientos es precisamente lo que quiero cuando me atribuyo interioridad, según Wittgenstein. Y es precisamente lo que no puedo lograr mediante el autoconocimiento: «Es difícil entenderse bien uno mismo, pues lo que se podría hacer por magnanimidad y bondad, puede hacerse también por cobardía o por

indiferencia», dice Wittgenstein en un apunte de las *Vermischte Bemerkungen,* de 1946, § 271 de la traducción castellana: *Aforismos. Cultura y valor,* edición de Georg Henrik von Wright y Heikki Nyman, traducción de Elsa Cecilia Frost con prólogo de Javier Sádaba, Madrid, Espasa, 1995.Véase sobre todo ello el capítulo 5.º de mi ya citada *Apología del arrepentido.*

[217] La moral deuterofisita es laica y es compatible con religiones reveladas y con la ausencia de ellas, aunque exige su propia forma de religión civil o moral: la fundada, como ya se vio en el Ensayo 1.º, en el reconocimiento del carácter sagrado de lo humano. En realidad la moral deuterofisita es la forma más característicamente moderna que adopta lo sagrado.

[218] *Secundar y seguir* el mundo (primera naturaleza) a la moral (segunda naturaleza), es decir, invertir el orden de las naturalezas haciendo de lo primero segundo y de lo segundo primero. Esa es, no vano, la relación entre el mundo físico y el moral que está implicada por el carácter paradójico de la idea misma de una segunda naturaleza.Véase el Ensayo 1.º de este libro.

[219] La idea de que la boca y el pensamiento es como una mano y no como un ojo y así las palabras y las ideas no son pinturas sino herramientas, la idea que Wittgenstein y Austin impusieron heroicamente contra las corrientes más poderosas de la historia de la filosofía, es el ataque más severo que cabe al supuesto de una razón ausente de este mundo, a la idea de que con las palabras lo que se hace es hablar del mundo (una idea que ha acompañado a las palabras casi desde que se inventaron). Porque no es que las acciones sean la continuación de los pensamientos, sino que los propios pensamientos, al estar hechos de palabras, son episodios crudos del crudo curso del mundo, que no tiene nada a lo que secundar.

[220] Lo que significa en la moral el fracaso en los resultados de las acciones es muy semejante por su estructura a lo que representa en el conocimiento el engaño de los sentidos. Pero, mientras que cabe encontrar formas del conocimiento robustamente protegidas contra el error sensorial, no parece que puedan hallarse en la acción humana maneras de proceder que aseguren la lealtad absoluta de los resultados a los propósitos: con independencia de

que en los principios de la actuación exista o no algo equiparable a la certeza matemática, en la actuación misma no cabe hallar tal cosa.

[221] Cabe en rigor otra manera de proceder a partir del supuesto de la falta de reconocimiento: la conducta de quien, a sabiendas de que las obras de la razón no manifiestan su huella, actúa como si no poseyese ese conocimiento y hasta piensa que es su deber hacerlo. Esta posibilidad no es ni muchísimo menos inverosímil, tanto que probablemente sea la que más se ajusta a la filosofía moral de Kant.

Document Outline

- Prólogo
- Ensayo 1.º La Naturaleza por duplicado
  - 1. Las esposas del entendimiento
  - 2. Naturaleza y responsabilidad
  - 3. Naturaleza, género y número
  - 4. Las figuras y los tipos
  - 5. Dos naturalezas por persona
  - 6. Naturaleza, modelo y copia
  - 7. El arte del desacoplamiento
- Ensayo 2.º El ironista y el tolerante
  - 1. Suspensiones de responsabilidad
  - 2. La ironía como pronóstico
  - 3. El final de la ironía
  - 4. La tolerancia como incoherencia
  - 5. Tolerancia inmune y tolerancia contagiada
  - 6. Un presunto deber de actuar por tolerancia
- Ensayo 3.º Teodicea, nicotina y virtud
  - 1. Doctrinas, sistemas y conceptos
  - 2. Observaciones sobre la lógica de los conceptos morales
  - 3. La teodicea pervertida o la compulsión atributiva
  - 4. El fumador litigante
  - 5. El escándalo virtuoso
  - 6. Responsabilidad, concepto y juicio
  - 7. Conceptos en busca de autor
  - 8. Responsabilidades entre comillas
  - 9. El aprendizaje de la ambivalencia
- Ensayo 4.º La responsabilidad como autoengaño
  - 1. Deudas saldadas
  - 2. Digresión sobre la indignación y la ira
  - 3. Las razones del indignado
  - 4. La deuda de Caín
  - 5. La obligación moral de engañarse a sí mismo
- Notas